ETICA

(PROLEGOMENA TO ETHICS)

THOMAS HILL GREEN

ETICA

(PROLEGOMENA TO ETHICS)

OPERA POSTUMA A CURA DI

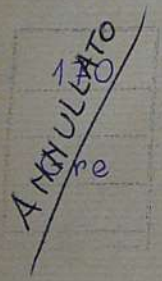
A. C. BRADLEY M. H.

TRADUZIONE E INTRODUZIONE DI CESARE GORETTI

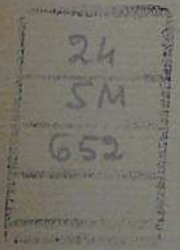
TORINO
FRATELLI BOCCA - EDITOR
Librai di S. M. il Re d'Italia

1925

6092



PROPRIETÀ LETTERARIA



Torino — Tip. OLIVERO & C. — Via Accad. Albertina, ang. Piazza Carlo Eman. II — 1925.
Printed in Italy.

L'OPERA ED IL PENSIERO DI THOMAS HILL GREEN

A Thomas Hill Green, come al Bradley, i due grandi rappresentanti della filosofia critica in Inghilterra, la storia della filosofia non ha ancora assegnato il posto che si meritano. Contemporaneo di Spencer, la attività sobria e modesta ma feconda del Green è rimasta pressochè ignota se non in Inghilterra certamente all'estero.

La sua vita non ha nulla d'interessante; è la solita vita dei professori di filosofia che dedicatisi all' insegnamento ed alla meditazione hanno saputo celare o superare le proprie angoscie.

Green nacque il 7 aprile 1836 a Birkin, un villaggio del West Riding nel Yorkshire, di cui suo padre era rettore. Non fu quello che si dice un precoce pure dimostrando ingegno ed amore allo studio. Nel 1850 andò a scuola a Rugby, ma fu uno scolaro mediocre anche perchè fisicamente debole. Nel 1855 entrò nel Balliol College di Oxford e dopo cinque anni nel 1860 viene eletto *fellow* del Collegio. In questo periodo si dimostrò un carattere poco proclive ai piaceri ed ai chiassi studenteschi, amante della solitudine e delle classi umili. I suoi scrittori preferiti rimasero sempre Carlyle e Kingsley, Wordsworth, Maine, si appassionò ai poeti ed agli storici, interessandosi dei fatti politici dei quali fu sempre un acuto osservatore. Rimase un fedele ammiratore di John Bright, di Cobden e di Gladstone ed avverso a Luigi Napoleone che chiamava « a successful brigand »; assolutamente incompetente in musica, pittura e scultura.

Prima ancora della sua elezione come *fellowship* al Balliol College, fu incaricato di leggere storia greca nella Scuola di lettere, e storia inglese e moderna nella Scuola di legge dove cominciò a farsi notare.

Nel 1863 Sir Alex Grant gli offre la direzione (editorship) del *Times* in India a Bombay con uno stipendio di 1200 sterline all'anno, ma il Green con grande rincrescimento dovette rifiutare. Forse temeva che seguendo

quella strada di giornalista avrebbe finito coll'abbandonare gli studi, chissà! certo è che in questo periodo il Green comprende che il suo destino è segnato, che la sua vita è destinata ad essere dedicata ad insegnare e scrivere. Cominciò la traduzione del *Geschichte der christlichen Kirche* di F. C. Bauer (la prima parte del libro fu pubblicata nella *Theological Library del Wallhins and Norgate*) ed a curare l'edizione dell'Etica a Nicomaco di Aristotele (che doveva essere pubblicata dalla University Press, ma che non ebbe seguito).

Nel 1864 si fa vacante la cattedra di filosofia morale nell'Università di S. Andrews e Green vi concorre; ma la cattedra fu data non a Spencer Baynes che il Green riteneva come il più forte competitore, ma a Roberto Flint che fu poi autore della *Phylosophy as scientia scientiarum and a hystory of classification of the sciences*, di uno studio sul Vico e di studi pregevoli sulla Filosofiia della storia in Francia ed in Germania.

Fallito questo tentativo accettò l'incarico di Commissario delle scuole inferiori con uno stipendio di 50 sterline al mese oltre le spese, ed ebbe così occasione di rendere pubbliche le sue impressioni sulle scuole inglesi e di proporre le sue riforme pedagogiche.

Nel 1870 potè finalmente venire eletto *tutorships* al Balliol College. Le funzioni di un *tutor* ad Oxford consistevano nel sorvegliare un certo numero di studenti, nel fare un certo numero di lezioni una o due volte la settimana, presiedendo ai loro lavori ed aiutandoli nelle preparazioni universitarie. Oltre ciò al *tutor* incombeva una certa responsabilità per il materiale benessere degli studenti. Il *tutor* doveva esplicare non solo opera di maestro ma di educatore, ed il Green seppe portare in questo ufficio, che tenne fino al 1882 cioè fino alla sua morte, tutta la sua mente eletta, il suo cuore puro e la dirittura del suo carattere. Fu questo il periodo più fecondo dell'operosità del Green.

Nel gennaio del 1871 si fidanzò a Miss Charlotte Sysmond che sposò nel luglio dello stesso anno, donna di elevato sentire che egli amò d'un affetto calmo e costante. Ammalatosi gravemente nel 1882, spirò il 26 marzo dello stesso anno, serenamente, dopo aver letto l'epistola ai Romani ed avere dichiarato di credere all'immortalità dello spirito [1]).

---

[1]) Queste notizie biografiche sono desunte dal *Memoir* di Sir R. L. Nettleship, che trovasi come «Prefazione» nel III volume delle *Works* del Green, edite a cura del Nettleship a Londra in tre volumi nel 1885. I *Prolegomena to Ethics*, che è l'opera principale e postuma del Green, non trovasi nei tre volumi, ma fu pubblicata a parte dal Bradley nel 1883.

*
* *

I « Prolegomeni dell'etica » è l'opera più ampia del Green, edita dalle cure affettuose del collega Bradley che dovette riordinare il manoscritto lasciato incompiuto, dandogli la forma e la numerazione dei paragrafi che ha attualmente. In quest'opera veramente geniale, che è la sintesi del suo pensiero e dei suoi studi anteriori su Locke, Hume e Kant, il Green si rivela un metafisico, un rappresentante di quella grande corrente platonica che ha trovato in Kant non il giustiziere ma soltanto colui che ha saputo infonderle novella vita.

Conoscitore profondo della filosofia tedesca moderna, sentì certamente l'influenza del Fichte ed anche di Hegel, rimanendo sempre fedele al metodo critico.

Il sistema etico di Green è così strettamente connesso alla sua concezione metafisica che non è possibile intenderlo se prima non si è approfondita la sua « *metafisica della conoscenza* » che nei Prolegomeni occupa tutto il primo libro.

*
* *

Mentre da un seguace della filosofia critica ci si attenderebbe prima di una concezione metafisica una teoria della conoscenza che serva di introduzione, nel Green, sotto l'influenza del Fichte, s'incomincia subito con una professione di fede metafisica che, per quanto sia anche in altri scritti lungamente e coerentemente dedotta, può apparire al lettore un po' oscura. Tutta la sua etica si basa sulla sua metafisica e la *metafisica della conoscenza*, come egli la chiama, occupa nel testo originale le prime cento pagine del volume. Sarà quindi bene lumeggiare al lettore i punti più salienti che possono servire come d'introduzione.

Per il Green come per Kant la conoscenza è l'opera del nostro spirito, attività del nostro io. È noto come per Kant la conoscenza della realtà esteriore, l'esperienza non sia altro che un complesso di unificazioni che il nostro spirito compie sui dati della sensazione. Nell'intuizione dei fenomeni, nel loro collegamento secondo certe categorie, nella sistemazione organica della natura il nostro spirito procede a successive unificazioni che rivelano in lui un'esigenza unificatrice che Kant chiama « *appercezione trascendentale* ».

La sensazione non è altro che il processo organico sensibile della *percezione*; e nella percezione non vi è altro che un io unificatore ed una molteplicità di *relazioni o fenomeni* che hanno il loro valore in quanto si riferiscono all'io. Il Green adopera questa parola « *relazioni* » a preferenza di « fenomeni » per meglio indicare la facoltà unificatrice dello spirito ed evitare che si possa comunque pensare alle pretese *cose in sè*. Le relazioni esistono in quanto si riferiscono ad un'attività unificatrice, la loro esistenza quale *molteplicità* presuppone l'unità. Dietro il fenomeno non vi è nessuna pretesa cosa in sè.

Il Green critica vivacemente la distinzione fra fenomeno e cosa in sè, perchè tale distinzione vuol dire che il fenomeno è una semplice illusione del nostro spirito e tale affermazione urta contro il realismo che pure ha le sue esigenze.

Sembra al Green che Kant sia stato condotto a questa distinzione dal fatto che egli separava le leggi a priori del nostro spirito, la nostra attività formale (*natura formaliter spectata*) dalla materia (*natura materialiter spectata*).

Ma questa interpretazione che ancora oggi si sente ripetere, non deve attribuirsi a Kant, bensì ai suoi immediati discepoli come il Reinhold, interpretazione che provocò poi e giustamente le sagaci reazioni scettiche dello Schulze e del Maimon, e le osservazioni del Fichte nella II Einleintung.

Per Kant ciò che sta sotto i fenomeni non è la materia, ma una realtà più profonda che noi possiamo solo simbolicamente conoscere attraverso l'attività formale unificatrice della coscienza e l'esigenza morale del dovere. Kant tutto preso a studiare il problema critico della conoscenza, non volle dare la sua concezione metafisica che rimase per lui un'opinione personale ma nello stesso tempo la base del suo sistema. Kant si fermò al dato dell'esperienza che intellettualmente ordinata costituisce la base della nostra conoscenza come ad un concetto limite. Ma sebbene egli non si chieda espressamente che cosa sia questo dato, questa materia dell'esperienza, una concezione in proposito la possedeva conformemente allo spirito della filosofia leibnitziana dalla quale proveniva. Leibnitz non concepisce la realtà come qualche cosa di materiale, ma come un complesso di monadi ordinate secondo un grado di sempre maggiore chiarezza. La nostra esperienza sensibile è la manifestazione oscura di una realtà spirituale. Kant non pensa la sensazione come una espressione del dato bruto sul nostro spirito, ma come una prima forma d'interpretazione ancora vaga, confusa, sensibile dell'unica realtà spirituale che è il cosmo. Pensare la materia il dato realisticamente come una inconoscibile cosa in sè è falsare il pensiero di Kant.

Il Green comprende esattamente questa esigenza, e quando critica la distinzione comune dei fenomeni e delle cose in sè, le sue obbiezioni (per quanto egli attribuisca erratamente a Kant questo pensiero) sentono vivamente lo spirito della filosofia critica.

« Se i fenomeni — scrive il Green — hanno un'altra realtà come *mate-*
« *rialiter spectata*, ne seguirà non che tutta la nostra conoscenza è un'illu-
« sione nel senso ordinario della parola, perchè è possibile una correzione
« per mezzo della conoscenza, ma che viene a mancare la convinzione che
« vi è qualche unità nelle cose dalle quali procede la teoria della cono-
« scenza. Il mondo della nostra esperienza e l'ordine delle cose in sè saranno
« due mondi assolutamente senza riferimento, ognuno dei quali tuttavia
« determina le stesse sensazioni. Ogni determinazione di un fenomeno sen-
« sibile che può essere oggetto di possibile esperienza, la sua semplice posi-
« zione di antecedenza o di seguenza nel tempo ad altri eventi, così come
« la relazione delle condizioni che regolano quella posizione e determinano
« la sua natura sensibile, apparterrà ad un mondo del quale un'auto-
« coscienza unificatrice è il principio organizzatore. Invece lo stesso avveni-
« mento come effetto delle *cose in sè* apparterrà ad un altro mondo, sarà
« oggetto ad un ordine tutto diverso di determinazioni che possono avere,
« e si presume che abbiano, un principio di unità sua propria; ma il cui
« principio, poichè si tratta di un mondo di cose in sè, sarà la pura nega-
« zione di quello che determina il mondo dell'esperienza. Se così è, la con-
« cezione dell'universo è impossibile! L'uomo tesse una sua propria tela
« e la chiama universo, ma se il principio dell'universo non è quello o non
« è dipendente da quello delle cose in sè, allora in verità non vi è universo
« affatto, nè sembra esservi una ragione per non ammettere altre creazioni
« indipendenti. Noi abbiamo affermato l'unità del mondo della nostra espe-
« rienza soltanto trasportando quel mondo in un più ampio caos » (n. 39).

Se noi consideriamo i fenomeni come gli effetti di queste pretese cose in sè, come gli effetti dell'inconoscibile, si deve ammettere che nulla di questa natura si riveli nell'esperienza. Come farebbero le cose ad essere effetti di una causa con la quale nulla hanno di comune? Se anche si volesse pensare il nostro *intelletto che crea la natura* (der Verstand macht die Natur) come un effetto della cosa in sè, dovrebbe esservi fra il nostro intelletto e la cosa in sè una comunione di natura, alla quale dovrebbero anche partecipare i fenomeni che noi organizziamo a conoscenza.

Se si vuole considerare la *materia* (i cui movimenti sono le *condizioni* delle nostre sensazioni), noi dobbiamo ricordarci, osserva il Green (n. 41)

che la materia (la sostanza del Locke) non è che la ipostasizzazione di movimenti, di forze già incluse nella rappresentazione del fenomeno. Il concetto della cosa in sè rappresenta nella filosofia di Kant un residuo dogmatico della filosofia di Locke; e Kant stesso ne intravide le difficoltà, pensando ora la cosa in sè come il fondamento della nostra esperienza, ora come un puro concetto limite. Ma in fondo questa pretesa cosa in sè è come un oscuro presentimento, un'esigenza che il nostro spirito sente di pensare una realtà piena assoluta, di cui, tanto il nostro io quanto il mondo fenomenico non sono che apparenze.

Noi non possiamo conoscere che fenomeni, la nostra conoscenza è una sintesi di molteplicità. Abbiamo così due termini: l'*unità* sintetizzatrice dello spirito e la *molteplicità* delle sue relazioni, non due termini antitetici ma pensati mediante una reciproca relazione. Non è più il caso di contrapporre *natura formaliter spectata* ad una *natura materialiter spectata*. Ogni conoscenza, ogni percezione è una sintesi del nostro io, ed ogni sintesi è una relazione di sintesi più ampie. La nostra conoscenza tradisce quindi un'esigenza, un bisogno di unità che è la realtà di tutte le cose, e d'altra parte la limitatezza del nostro spirito ha bisogno di rinfrangere questa unità in una molteplicità di fenomeni. Ma sarebbe possibile una molteplicità di fenomeni, se essi non fossero apparenze di una realtà unica? Il nostro io ripete limitatamente ed indefinitivamente quel processo unitario che costituisce il cosmo. Noi vediamo le cose, ma le cose non sono così scisse, frammentarie; esse sono il mondo. Nella conoscenza le cose si rivelano a noi come traduzioni naturali di un'unità, di un io assoluto, di cui il nostro non è che un riverbero. Che vi sia questa sostanza o questo *spirito* che vive in noi e che è tutta la nostra realtà noi lo possiamo affermare senza uscire da noi stessi, ma che *cosa sia in sè* non possiamo dirlo. Ne abbiamo soltanto un'idea negativa, noi sentiamo l'esigenza di ammettere uno spirito assoluto, del quale noi non siamo che una parziale realizzazione per dare un valore alla realtà che conosciamo.

La ragione per la quale al realista l'opera del pensiero appare come illusione non come realtà, sta in ciò che egli non concepisce nè sente l'esigenza di uno spirito assoluto di cui lo spirito individuale non è che una parziale manifestazione. Se io chiudo gli occhi, forse che nego la realtà del mondo esteriore che sparisce con la mia visione? No, perchè io penso all'esistenza di altri esseri come me, parziali realizzazioni di uno spirito assoluto eterno, e penso quindi eterna la natura [1]).

[1]) Queste osservazioni sono magistralmente sviluppate dal Green nella sua recensione del

« Attribuire indipendenza e contenuto proprio alla natura, se per un « momento si può usare un linguaggio teologico del quale generalmente è « bene non fare uso, è deificare la natura negando i suoi titoli alla deifica- « zione. Si può parlare di una natura senza Dio, intendendo la *natura come* « *essa* è in Dio » (n. 54).

È evidente l'influenza che sul Green ha esercitato il pensiero di Fichte nella sua parte più vitale. Anche per Fichte non esiste una realtà materiale, inconoscibile cosa in sè, ma una realtà spirituale unica, l'io assoluto che facendo partecipare l'io finito alla sua natura si contrappone alla realtà empirica, al non io come l'unità alla molteplicità, come l'io profondo all'io empirico. Si può anzi affermare che in questa prima parte lo scopo del Green sia quello di chiarire il pensiero del Fichte semplificandolo dalle oscurità di un sistema dialettico, facendo invece ritorno al metodo critico.

Sebbene qualche critico, p. e. il Calderwood, si meravigli che il Green non citi mai Hegel [1]) e voglia riscontrare delle fattezze hegeliane nelle affermazioni del Green « che il pensiero od il principio spirituale è in un « certo senso l'autore della natura » [2]) e che « l'unità di ogni esistenza « sia interpretata come l'evoluzione dell'idea » [3]) la filosofia del Green è sostanzialmente lontana da quella di Hegel.

Ecco ciò che il Green scrive di Hegel: « Che vi sia un essere spiri- « tuale autocosciente che è l'attività e l'espressione di tutto ciò che è reale; « che noi siamo riferiti a questo essere spirituale non semplicemente come « parte del mondo che è la sua espressione, ma come partecipi in qualche « modo all'autocoscienza che lo costituisce e lo distingue dal mondo, che « questa partecipazione sia la fonte della moralità e della religione, questa « noi riteniamo sia la parte vitale di Hegel » [4]).

Ma per il Green l'unità non è soltanto come per Hegel un momento logico della sintesi degli opposti, ma è come per Kant e per Fichte e per tutti i kantiani (Fries, Herbart, Schopenhauer) una realtà trascendente che non si esaurisce nel divenire naturale delle cose. Il divenire delle cose è il mezzo naturale attraverso il quale si rinfrange la realtà spirituale, è la molteplicità attraverso la quale il nostro spirito limitato coglie inadeguatamente

---

libro del Caird, *Introduction to the philosophy of Religion* nel volume III delle *Opere complete* e specialmente alle pag. 140-141.

[1]) *Another Wiew of Greens Last Work* nel *Mind*, 1885, pag. 83.

[2]) *Op. cit.*, pag. 26.

[3]) *Op. cit.*, pag. 74.

[4]) Nella recensione al lavoro del Caird già citata, pag. 146.

l'unità che la pervade. Ma questo divenire che è il processo causale della molteplicità noi non possiamo attribuirlo alla realtà assoluta, all'unità che è fuori dello spazio e del tempo. Le unificazioni parziali sono sempre opera nostra, del nostro intelletto; nelle nostre unificazioni vi è sempre in fondo qualche cosa di illusorio prodotto dalla limitatezza della nostra natura empirica; reale è solo l'unità che non è affatto opera nostra, ma alla quale dobbiamo anzi fare richiamo per spiegare ciò che siamo e ciò che facciamo.

*
* *

Ancora oggi manca sul Green un saggio che metta in preciso e chiaro rilievo le peculiari caratteristiche della sua filosofia.

Il pensiero del Green è stato per solito frainteso dai suoi critici.

Al Sidgwick (che fu il più acuto oppositore del Green) l'esigenza di ammettere un tale spirito non appare del tutto giustificata.

Se, egli scrive, noi dobbiamo supporre che la realtà non debba essere un'illusione, noi dobbiamo riconoscere come condizione di questa realtà l'azione di qualche principio unificatore analogo a quello del nostro intelletto. Invece il Green passa dall'affermazione di *azione analoga* all'affermazione di *identica qualità* e dice che la natura nella sua realtà presuppone non solo un'attività unificatrice che non è naturale, ma una coscienza differenziatrice simile alla nostra (*Lectures on the Ethics of Green. Spencer and Martinean*, pag. 10). Se il risultato della metafisica, prosegue il Sidgwick, è quello di stabilire la necessaria esistenza di una coscienza eterna che non è nè un fatto nè una relazione, ma che è necessaria per costituire i fatti e le relazioni, sembra semplicemente una sottigliezza eccentrica di terminologia metafisica il dire che noi non abbiamo alcuna conoscenza di un tale spirito eterno (pag. 13). Green invece si è soltanto limitato a mettere in rilievo il carattere negativo di questa esigenza formale, che noi possiamo soltanto rappresentare in un modo simbolico.

« La nostra coscienza — afferma il Green — può pensarsi in due modi: « come una funzione dell'organismo animale, diventata gradualmente ed « ininterrottamente un mezzo della coscienza eterna, o come quella stessa « coscienza eterna che fa dell'organismo animale il suo mezzo soggetto a « certe limitazioni ma con la sua essenziale caratteristica di essere indipen- « dente dal tempo e di determinare il divenire al quale essa stessa è sog- « getta » (n. 67).

La riproduzione in noi dello spirito eterno estrinsecandosi in un pro-

cesso temporale è progressiva, limitata, non mai finita, ma incomincia sempre di nuovo per la costante successione dei fenomeni della vita senziente. La nostra conoscenza, che è un continuo processo di unificazioni, appare al nostro io che è il principio unificatore come una molteplicità, come un non-io. Per l'intelletto divino il mondo è un cosmo, una perfetta unità, per noi invece che siamo intelletti limitati ogni unificazione è una determinazione parziale, che lo stesso processo di determinazione oppone a se stesso come la molteplicità all'unità, come il non-io all'io.

Bisogna sempre tener presente che la molteplicità è soltanto per il Green un'esigenza del nostro pensiero limitato, ma che la realtà, il cosmo è in sè unità. La non chiara intelligenza di questa esigenza ha condotto alcuni critici come il Balfour (*Greens Metaphysic of the Knowledge*, in *Mind*, IX, 1884) a credere che le relazioni debbano avere una realtà obiettiva nel senso delle cose in sè. Se il mondo dell'esperienza — scrive il Balfour — consiste solamente di relazioni, che cosa sono queste relazioni fra di loro? Deve esservi qualche cosa altro oltre le relazioni che deve essere riferito, anche se per noi, esseri pensanti, questo qualche cosa altro sia nulla? Si ritorna così al concetto delle cose in sè (pag. 76-80) ed il Balfour paragona l'idealismo del Green a quello di Berkeley. Ma per il Green le relazioni pure non essendo illusioni non sono sostanze, ma soltanto traduzioni parziali inadeguate di una sola realtà, cioè modi di una sostanza. Meglio lo ha inteso il Grieve [1]) che paragona le relazioni ai numeri pitagorici che non si possono intendere senza l'idea di sostanza (pag. 31). È chiaro che le relazioni — per quanto pretese relazioni di un assoluto — si limitano sempre all'individuale ed al soggettivo. Nell'opposizione dell'io al non-io, dell'unità alla molteplicità, noi vediamo nelle cose materiali la limitazione e nello stesso tempo la condizione, il mezzo della manifestazione esteriore della realtà divina. Ciò che noi chiamiamo materia non è che una nostra rappresentazione, un'esigenza della natura nostra empirica. Ecco ciò che scrive della materia il Green nell'*Introduction to Hume's Treatise of human Nature*:

« Se per materia intendiamo il mondo nello spazio e nel tempo, noi « possiamo dire che esso è abbastanza reale come un momento nel processo « del quale l'autocoscienza costituisce la realtà. Così intesa noi possiamo « parlarne come di una parte dell'*ens realissimus* che la completa auto- « coscienza o Dio include come suoi oggetti senza alcuna limitazione della

[1]) Aless. Grieve, *Des geistige Prinzip in der Philosophie Thomas Hell Green*, Leipzig, 1896.

« divina perfezione. La limitazione sembra sorgere soltanto per noi che, « per quanto esseri formalmente autocoscienti, siamo parte di questo mondo « parziale e l'interpretiamo male e le attribuiamo una realtà astraendo dal « soggetto autocosciente. In tale modo noi vediamo imperfettamente una « incompatibilità di esistenza fra Dio e la natura, fra l'io ed il flusso degli « eventi che costituiscono la nostra vita ». (*Work*, vol. I, pag. 131).

La natura noi non possiamo intenderla senza un elemento unificatore spirituale, ma nella sua *molteplicità* essa può apparirci come indipendente dallo spirito perchè ne è soltanto una manifestazione inadeguata. Senza la molteplicità delle relazioni noi non potremmo nemmeno dire che cosa sia l'unità. Noi della sostanza non possiamo cogliere che due attributi: la molteplicità nel suo divenire temporale e l'unità che noi chiamiamo pensiero. Le *cose* appaiono quindi a noi contenute nel tempo e nello spazio legate da un principio di causalità, ma questo divenire è qualche cosa di essenzialmente condizionato che non si può riportare a qualche cosa che è fuori del tempo e dello spazio. Nel divenire naturale noi cogliamo le cose nella loro apparenza esteriore, non quali sono nella loro realtà più profonda, nella loro unità. I processi naturali non sono per il Green che i veicoli, i mezzi attraverso i quali si esteriorizza la realtà divina; non sono essi che come processi naturali possono spiegare ciò che non è naturale. Noi possiamo spiegare *un* fenomeno con *un* altro fenomeno, ma quando cerchiamo la causa del fenomeno dobbiamo trascendere la realtà empirica del tempo e dello spazio. Fuori del tempo e dello spazio il divenire per il Green non ha più nessun significato. L'essere non è come per Hegel un astratto, ma la realtà piena assoluta; il non essere, il non-io, la molteplicità ha significato solo per noi, per la nostra conoscenza di esseri limitati.

*
* *

Come può allora il Green per salvare l'indipendenza morale ammettere che l'uomo è indipendente dalla natura?

Veramente è la natura che è indipendente da noi « nel senso — scrive « il Green — che non dipende da qualche esercizio del nostro potere se « gli oggetti sensibili di cui siamo consci diventeranno o no reali. Essi sono « già reali. D'altra parte è caratteristica del mondo pratico che i suoi ele- « menti siano oggetti la cui esistenza nella coscienza è antecedente condi- « zione della loro esistenza nella realtà » (n. 86).

L'elemento spirituale unificatore che permane attraverso la molteplicità

dell'essere si contrappone all'*essere* come un *dover essere*. Nella sua unità noi non possiamo concepirlo che come un dover essere, come un ideale di perfezione di cui gli *esseri* sono riverberi inadeguati ed imperfetti. Mentre il nostro pensiero ha il presentimento dell'unità di questo principio che è in noi, la nostra volontà se lo pone innanzi come un ideale morale.

La libertà non è per il Green come già non era per Kant semplice arbitrio, indifferenza. I motivi che provengono dal mondo esteriore premono il nostro volere ed ha perfettamente ragione il determinismo nel ritenere che se noi fossimo determinati soltanto da impulsi non potrebbe essere che l'impulso più forte quello che ci determina. Ma gli impulsi sensibili non sono *motivi* nel senso preciso della parola, ma soltanto *condizioni* che renderanno possibile, che condizioneranno la determinazione. Soltanto quando il mio io, la mia volontà si identifica con un oggetto, con un fine da raggiungere, noi abbiamo il *motivo*. Ma questo motivo non è più un impulso esteriore in lotta di fronte al quale il nostro io rimanga semplice spettatore, è una sintesi della nostra attività volitiva, un prodotto nuovo che è soltanto possibile se l'attività unificatrice del nostro volere riconosce se stessa, il proprio io come l'oggetto della propria attività, della propria libertà. Quell'oscuro presentimento della nostra unità spirituale acquista nel campo pratico un rilievo più spiccato, diventa l'espirazione della nostra esistenza verso un ideale che consiste in una realizzazione sempre più piena fra gli uomini di una unità spirituale. L'ideale del sommo bene non consiste nella realizzazione di un qualche cosa di contingente, ma nella volontà di essere buoni, di essere liberi, di realizzare più che sia possibile nella realtà empirica una profonda unità degli esseri spirituali, unità che è una realizzazione sempre parziale ed inadeguata, ma sempre progressiva dell'unità divina. Si tratta di un ideale semplicemente formale, normativo, che avrà per contenuto le diverse *condizioni della vita storica* che ne limitano e nello stesso tempo ne condizionano la realizzazione esteriore; che servirà ad indirizzare le contingenze storiche molteplici e variabili che essa unifica verso una finalità che le trascende. Si tratta di un'ideale che si svolge nella realtà empirica degli individui e delle nazioni, ma che non diventa per questo immanente.

Osserva il Green che una morale basata sulla conformità alla ragione non è tautologica nè vuota [1]), dal momento che lo sviluppo sempre più

---

[1]) Questo è il rimprovero di molti critici del Green, p. e. il Calderwood accusa il Green di identificare l'azione morale *con la vuota categoria dell'azione intelligente* (*op. cit.*, pag. 82-83). Il Caird nel suo saggio « *Green's Last Work* » (in *Mind*, VIII, 1883) non trova legittima la

completo ed esteso alla maggioranza degli uomini delle attività razionali è la finalità della vita etica. Si tratta precisamente di una ideale repubblica platonica dove il sommo bene è concepito come la realizzazione più piena ed armonica delle facoltà spirituali. Particolarmente interessante ed acuto è l'esame che il Green fa delle teorie morali dei filosofi Greci, il cui effetto si è fatto sentire attraverso il Cristianesimo nella società moderna. Platone ed Aristotele concepirono la virtù (ἀνδρέια e σωφροσύνη) come la manifestazione di una volontà buona, la volontà di essere buoni.

Ma nella loro concezione delle virtù e conseguentemente nella loro concezione del genere di condotta nella quale la buona volontà doveva manifestarsi, essi erano limitati dallo stato della società. La fratellanza umana non aveva significato per loro, essi non avevano un'*esigenza* precisa delle esigenze sociali necessarie perchè si abbia la realizzazione di una volontà buona. Perchè questo ideale possa sempre più concretizzarsi nella vita sociale, occorre pensare questa volontà buona come una volontà comune.

È ciò che fece l'ideale cristiano. — Si formò particolarmente l'idea della possibile formazione di una società di uomini tutti uguali. Per questi cittadini cristiani una tale società esiste; l'umanità è una società i cui membri si devono reciproco aiuto semplicemente come uomini. — D'altra parte bisogna pensare che lo sviluppo sociale che ha prodotto l'idea della fratellanza, la quale ha influito sulle nostre coscienze come non ha fatto per i greci, sarebbe stata impossibile senza l'azione di quell'idea del bene e della bontà che trovò la prima espressione formale nei filosofi greci. Questa idea implica l'interessamento ad un oggetto che è comune a tutti gli uomini nel suo proprio senso, nel senso che non vi possono essere competizioni per la realizzazione fra uomo ed uomo; ed il solo interesse che soddisfa questa condizione è quello che sotto una forma o l'altra riguarda il perfezionamento umano.

Quando i filosofi greci affermarono che l'oggetto della vita doveva essere quello di realizzare la propria attività di uomo o di contribuire ad un bene che consiste in una realizzazione delle facoltà spirituali, essi indirizzarono il cittadino verso un oggetto che era comune a tutti senza distinzione di greco o di barbaro, di libero o di schiavo. Il loro insegnamento era di tale

---

spiegazione formale che Green fa dell'ideale morale colla quale si può sapere soltanto « che esiste (that it is) non ciò che è (and not what it is) » (pag. 560). Le critiche del Sidgwick (il più grande rappresentante dell'utilitarismo universale) che si trovano nel suo volume « *The Ethics of Green Spencer and Martineau* » verranno esaminate a parte.

natura da produrre un risultato sociale che essi stessi non previdero e che tendeva a coprire la manchevolezza del loro insegnamento: *il cristianesimo*.

« Senza di loro la società universale doveva rimanere un'idea ed una « aspirazione perchè non vi sarebbe stato nessun mezzo intellettuale, per il « quale i suoi membri potessero comunicare e cooperare reciprocamente « per il progresso dell'oggetto universale. Fu in conseguenza della filosofia « greca che apparirono tali concezioni. Così gli uomini poterono arrivare « ad una comune intelligenza della bontà, che, come cittadini del Regno di « Dio, doveva essere lor comune scopo di promuovere in loro ed in altri. « Sarebbe stato impossibile rendere in un linguaggio accessibile a tutti co- « loro che avevano assimilato la cultura morale del mondo greco-romano, « il diritto che tutti hanno di essere uniti nello sforzo verso una vita per- « fetta. Per loro, membri coscienti di una società fondata sulla conoscenza « di questa esigenza, divenne una definita possibilità. Ed appena la possi- « bilità fu realizzata, ed una tale società cosciente divenne un fatto com- « piuto, gli uomini conobbero diverse relazioni ignote ai filosofi greci nelle « quali dovevano esercitarsi le virtù del coraggio, della temperanza e della « giustizia, e dal cui riconoscimento è risultato che mentre il principio « di queste virtù rimane tale e quale i filosofi l'avevano concepito, la loro « sfera d'azione si ampliò sempre di più » (n. 285).

Tutti gli atti della nostra vita empirica devono quindi venire indirizzati verso una finalità della quale non possiamo dare una definizione storica, ma che è la lenta graduale e sempre imperfetta realizzazione di una volontà comune nella quale si rispecchia l'esigenza del nostro pensiero teorico e pratico verso l'unità di tutti gli spiriti razionali.

Strettamente connesso quindi alla concezione morale è il concetto filosofico del diritto, del quale il Green si occupa in special modo nel suo saggio « *Principles of political Obbligation* » (in *Works*, vol. II, pagine 335-553).

La realizzazione parziale ed inadeguata dell'ideale morale nella realtà empirica ha bisogno di prendere corpo in determinate forme storiche che costituiscono come il veicolo e nello stesso tempo come la limitazione di questa progressiva aspirazione.

Occorre cioè un complesso di condizioni esteriori che renda possibile la realizzazione di questo principio morale e ne faciliti l'ulteriore progresso. Queste condizioni sono quelle che si fissano negli istituti giuridici. I doveri giuridici si dicono precisamente esterni perchè il loro compito è quello di mantenere certe condizioni necessarie di vita morale (pag. 342); cioè man-

tenere condizioni di vita nelle quali sia possibile la moralità (pag. 346). Questi mezzi sono necessariamente coattivi in quanto che mediante il timore delle pene obbliga i cittadini ad astenersi da certe azioni che sarebbero condizioni impossibili per una vita morale. Ma il diritto non è la forza, il diritto è sempre un'idea morale che noi dobbiamo realizzare nella costituzione della nostra vita civile, che si serve di determinati mezzi concordanti e della forza, ma è sempre un'idea. Può sembrare che la formazione naturale della potestà statale sia dovuta ad impulsi egoistici di qualche individuo più forte degli altri. Ma osserva il Green che anche gli uomini più egoistici non sono stati che strumenti per creare in qualche modo dei mutamenti benfici all'umanità (Napoleone). Così pure certi istituti giuridici che oggi ci possono sembrare in contrasto con la nostra coscienza morale, p. e. la schiavitù, hanno servito in altri tempi a formare una coscienza morale più perfetta, inducendo a conservare come schiavi i vinti anzichè ucciderli. Così il diritto, mentre è una condizione esteriore naturale della moralità, è una prima forma di vita morale dove gli eventi sociali e quindi naturali della vita empirica vengono unificati da un'idea che non è nè un prodotto naturale, nè un prodotto sociale.

Tutta la vita etica per il Green è basata su di un compromesso fra le esigenze sensibili dell'uomo e l'ideale morale, che nella concezione del diritto acquista un rilievo maggiore.

Quasi tutte le obbiezioni del Sidgwick alla concezione del Green dipendono dal disconoscimento di questo compromesso.

Al Sidgwick la libertà così come la concepisce il Green sembra un'illusione, dal momento che a causa di questo compromesso fra l'ideale morale ed i bisogni sensibili attraverso i quali deve realizzarsi l'ideale, la libertà dell'individuo rimane subordinata alle sue esigenze sensibili che costituiscono la sua storia passata, il prodotto del suo sviluppo anteriore (pag. 20). Ma anche la storia passata dell'individuo è in fondo il risultato di una sua concezione morale (se l'uomo non fosse legato al passato ogni suo sforzo di miglioramento non avrebbe significato) e così risalendo successivamente all'origine bisognerebbe uscire dalla sfera dell'umanità ed ammettere un'origine naturale dell'uomo.

Solo perchè uno sforzo di migliorare sè stesso è limitato e dipende da una storia passata, può forse dirsi l'uomo non libero come sembra al Sidgwick? Non pare, dal momento che anche il passato dipende sempre da un carattere, da una concezione morale che è sempre libera attività dello spirito. Certamente l'uomo può identificare con il proprio desiderio gli impulsi sen-

sibili, fare dell'impulso sensibile il proprio bene; in questa possibilità consiste la sua imputabilità morale. Ma in tale caso il fine non è, come sembra al Sidgwick (Lect. III), sempre una concezione di un bene ugualmente come se l'individuo fosse determinato da un ideale morale; qui l'uomo immorale usa del mezzo come di un fine; egli stesso con il suo atto distrugge la sua autonomia. Il Green ammette che l'uomo, essendo anche un essere empirico, sia un tessuto di passioni, di bisogni sensibili, e che quindi queste passioni, questi bisogni hanno un'esigenza che non si può negare; ma si tratta sempre di mezzi, non di fini.

Il mezzo non è per se stesso immorale; diventa immorale quando da mezzo vuol diventare fine. Questo rapporto di mezzo a fine che è alla base del sistema etico del Green, il Sidgwick non se lo pone mai. In tale modo il Sidgwick non comprende esattamente che cosa sia l'ideale della *buona volontà* per il Green. L'ideale di un'unità spirituale fra tutti gli esseri umani è in sè irraggiungibile; noi ci avviciniamo sempre più ad esso quanto più le nostre singole volontà diventano per la pienezza delle loro facoltà realizzazioni adeguate di tale ideale. Considerate nella loro singolarità e nella loro molteplicità i nostri voleri seguono le tappe di questa realizzazione, ed è naturale che noi le consideriamo anche come mezzi, appunto perchè le nostre volontà rappresentano già un compromesso fra le esigenze sensibili e quelle razionali. Forse che gli individui non periscono nel determinare il progresso dell'umanità? Ammesso — dice il Sidgwick — che l'individuo essendo una riproduzione dello spirito eterno partecipi alla natura dell'eterno, è chiaro che egli vi partecipa in quanto individuo (pag. 61). In quanto individuo legato alla sua natura sensibile egli vi partecipa soltanto parzialmente.

L'essere umano deve sempre essere trattato come un fine dal suo simile entrambi limitati nel tempo; ma ciò non contraddice al fatto che il singolo e le sue realizzazioni parziali debbono essere un mezzo in relazione all'ideale morale dell'umanità.

Il conflitto fra le diverse personalità empiriche (ciò che costituisce la maggiore difficoltà dell'utilitarismo) è solo possibile quando uno vuole trattare l'altro come mezzo; per cui il sacrificio e la rinuncia non è, come sembra al Sidgwick (Lect. V), il permesso all'altro di esorbitare con la propria personalità, ma l'ubbidienza individuale al dovere, non un annichilimento sociale, ma semplicemente una rinuncia di certe esigenze empiriche che non possono essere indirizzate ad una finalità morale. Il compimento del dovere non vuol dire lasciare libero campo alla passione dell'altro. La ri-

nuncia non è così per il Green, come pare al Sidgwick, una debolezza di fronte al male. Il Sidgwick stesso comprende che non si rinuncia ad un bene, ma alla parte peggiore di noi (pag. 68).

*
* *

In tale modo il piacere non può essere oggetto del desiderio e della volontà. Il piacere che noi sembriamo seguire in ogni nostra determinazione e che noi confondiamo con l'oggetto del volere è soltanto qualche cosa di *secondario*, di incidentale. Il piacere — qualora si voglia astrarre dalle forme più grossolane della scuola edonistica per fermarsi a quelle più raffinate che ammettono una tonalità di sentimento piacevole nella realizzazione delle volizioni più nobili e disinteressate — non è altro che un presentimento che si traduce in una tonalità sentimentale della soddisfazione che si prova nella realizzazione dell'ideale morale. Noi confondiamo il piacere con l'oggetto del nostro volere, solo perchè nella *previsione* della soddisfazione morale noi *pregustiamo* il piacere che non è altro che l'alone, la sfumatura del nostro desiderio che si identifica col nostro ideale morale. Nella critica acuta e garbata che il Green fa dell'utilitarismo del Mill — riconoscendo nel Mill un pensatore di primo ordine — mette in rilievo tutto il bene che l'utilitarismo del Mill ha fatto agli studi sociali ed anche alla moralizzazione della società. — Lo Stuart Mill, analizzando la capacità di piacere di ogni singola persona e dimostrando che « il piacere di uno non può valere che per « uno », ha aiutato ad eliminare ogni barriera di classi sociali, a fare comprendere come nell'uguaglianza e nello sviluppo delle attività spirituali di ciascuno consista la base della vita morale. Il piacere di ogni persona, che la società non deve ostacolare ma anzi favorire evitandone gli attriti, non è che la manifestazione sensibile esteriore, e quindi filosoficamente inadeguata, di quelle attività spirituali delle quali l'ideale morale cerca la piena realizzazione e che solo per un equivoco filosofico il Mill confonde con la capacità del piacere.

Nemmeno il Green può accettare l'edonismo universale che il Sidgwick ha sviluppato acutamente nei suoi *Metods of Ethics*. Il fine dell'azione morale non è più il piacere del singolo, ma una tonalità di vita piacevole che pervade tutti i membri della collettività nella quale viviamo. Questa tonalità piacevole, questa *più grande somma di piacere* per la collettività come fine, è la forma che il desiderio di piacere normalmente assume in un essere ragionevole. Si tratta in fondo del concetto tradizionale di felicità. Il

Green fa osservare che noi non possiamo concepire una *grande somma di piaceri*, che ogni piacere deve essere individualmente vissuto, che ogni comparazione è impossibile perchè si tratta di una serie infinita di piaceri che non rimanda ad un criterio fisso e stabile. Se per somma di piaceri noi pensiamo una determinata tonalità, un determinato sentimento piacevole, noi non facciamo che potenziare un piacere più forte degli altri ad ideale di felicità. In fondo non si esce mai dal piacere. Il Sidgwick che (nelle Lect. VII e VIII) difende contro il Green la propria concezione, riconosce lealmente che una comparazione delle quantità di piacere è difficile, solo afferma che « la comparazione delle diverse realizzazioni delle « attività umane sembra più difficile e dubbia della comparazione delle « quantità di piacere » (pag. 107) ritornando così alla critica già fatta.

*
* *

Come si vede la concezione metafisica e morale del Green è essenzialmente religiosa.

L'apparenza fenomenica del mondo rinvia ad una unità trascendente ad una realtà più profonda che noi possiamo soltanto cogliere formalmente, ma come un'esigenza che informa di sè la nostra coscienza e la nostra azione pratica. La fede in una realtà trascendente è un'esigenza razionale del nostro spirito verso la unità.

Il Green, come Spinoza come Kant come Schopenhauer, è profondamente religioso, non legato naturalmente ai dogmi di nessuna religione positiva.

L'esigenza di un elemento spirituale che a noi appare attraverso la conoscenza e l'ideale morale, noi la sentiamo soltanto *negativamente*, per così dire, senza potere dire *positivamente* che cosa sia.

In tale modo noi possiamo pure concepire Dio come oggetto di fede, come un ideale d'aspirazione morale e come speranza d'immortalità.

Vi è un frammento sull'*immortalità* nel volume III delle sue opere che giova riportare:

« Non vi è nessuna prova dell'immortalità dello spirito, come non vi è « nessuna prova dell'esistenza di Dio. Noi possiamo soltanto provare il « posteriore con il primo, e la parte col tutto. Ma l'immortalità dello spi« rito come l'eternità del pensiero come l'esistenza di Dio è il *primo* ed il « *tutto* assoluto. Negare l'immortalità dello spirito in questo senso è man-

« tenere la distruttibilità del pensiero e questo è una contraddizione in ter-
« mini, poichè la distruzione non ha significato altro che in relazione al
« pensiero. Relativamente alla nostra coscienza temporale, che può soltanto
« rappresentarsi una cosa alla volta e perciò suppone che quando *A* segue *B*,
« *B* cessi di esistere, le cose periscono; ma relativamente al pensiero che
« come eterno concepisce il presente il passato e l'avvenire insieme le cose
« sono permanenti.

« Quale è allora il significato della morte? È un passaggio che le più
« alte forme della natura, la più alta realizzazione dello spirito compie verso
« una perfetta adeguata realizzazione » [1]).

Noi non possiamo nemmeno dire che cosa sia precisamente la morte, possiamo soltanto pensarla, perchè il pensiero sopravive a lei come una aspirazione verso un'unità perfetta. Non concepiamo noi forse l'immortalità della materia soltanto perchè sotto l'attributo materiale vediamo quello spirituale?

La stessa religione cristiana è l'espressione della morte e della immortalità della vita simbolizzata nella crocefissione di Gesù [2]) che muore uomo per risorgere Dio. In ogni atto di rinuncia, in ogni atto di morte si ripete il sacrificio di Cristo. È questo il significato metafisico che il Green coglie sotto il simbolo cristiano: « Dio è sempre ragione, e la sua comunicazione,
« la sua rivelazione è ragione, non astratta ragione, ma ragione che si con-
« cretizza nella vita e dà corpo alla vita.

« La rivelazione perciò non è fatta in un giorno ad una generazione, ad
« un secolo. Lo spirito divino tocca, unifica, diventa lo spirito umano attra-
« verso un processo la cui concezione semplicemente intellettiva è il prin-
« cipio, ma la cui graduale realizzazione è una serie inesaurita di disciplina
« spirituale attraverso tutte le attività della vita sociale » (*op. cit.*, pag. 240).

La fede come l'ideale morale è un principio primario formativo che non può essere dedotto da alcun processo storico [3]).

Che Dio esista noi possiamo affermarlo con la stessa certezza con la quale noi affermiamo che il mondo esiste o che noi esistiamo; ma *che cosa* sia nessun processo storico potrà mai dircelo [4]). Questo principio che l'intimità di Dio vada ricercata nel nostro spirito e non in un processo storico,

---

[1]) *Works*, vol. III, pag. 159-160.

[2]) *The Witness of God* in *Works*, vol. III, pag. 237; a pag. 238 egli riconosce tutta la religiosità dello Spinoza.

[3]) Faith, *Works*, vol. III, pag. 263.

[4]) *Op. cit.*, pag. 268.

brilla di luce più viva specialmente attraverso le lettere di S. Paolo e lo Evangelio di S. Giovanni [1]:

« Voilà positivement ce que Green retient du Cristianisme, ce qu'il « considère comme sa durable vérité. La coscience d'une dègradation inhé- « rente à l'homme, qui s'efface par un afflux libre de la grace divine, le « sentiment d'une réconciliation de l'homme et de Dieu, voilà les élements « vitaux de l'expérience chrétienne » [2].

*
* *

Quali i criteri della presente traduzione?

I *Prolegomeni* non erano completamente ultimati quando il Green morì, e la materia non è sempre ordinatamente suddivisa in capitoli e paragrafi. Il Bradley che fu dall'autore incaricato della pubblicazione, credette opportuno dare questa numerazione e divisione in sezioni lasciando inalterato il testo, tranne qualche correzione verbale e qualche nota esplicativa chiusa in parentesi quadre. Sarebbe forse opportuno che il lettore tenesse sempre presente l'*Indice analitico della materia* che contiene un piccolo e chiaro riassunto dell'argomento trattato in ogni singolo paragrafo.

Comunque il traduttore non ha creduto di alterare la sistemazione del testo e si è attenuto all'edizione che ne ha dato il Bradley pubblicata ad Oxford dalla Clarendon Press fino dal 1883.

La traduzione fatta sulla quinta ed ultima edizione del 1906, è stata il più possibile fedele; solo si è dovuto per la chiarezza spezzare qua e là i periodi che nel Green sono quasi sempre troppo lunghi.

La gioia di avere presentato al pubblico italiano uno scrittore della forza del Green la cui finezza d'analisi ricorda molto quella del Lotze, è per il traduttore la sola ma la più ambita delle soddisfazioni; e ringrazio la Dott. Miss L. Marshall dell'Università di Milano, che ha avuto la cortese pazienza di rivedere la traduzione.

CESARE GORETTI.

---

[1]) *Works*, III, « Essay on Christian Dogma », pag.161; « The conversion of Paul », pag.186; « The incarnation », pag. 207.

[2]) Coutan, *L'attitude religieuse de Green*, in « Annales de philosophie chrétienne », 1912, pag. 573. Una buona monografia esplicativa delle teorie del Green è quella di W.H. Fairbrother. *The philosophy of Thomas Hill Green*, London, 1900.

PREFAZIONE ALLA QUINTA EDIZIONE

Io sono stato invitato a scrivere poche parole di prefazione alla nuova e più economica edizione dei " Prolegomena „ del Green, i cui meriti, come opera introduttiva dell'etica, sono generalmente riconosciuti. I " Prolegomena „ possono essere considerati come una nuova trattazione delle questioni fondamentali dell'etica da un punto di vista idealistico un po' modificato da quello kantiano. Il problema da cui Green parte come Kant è l'apparente contrasto fra la concezione comune del mondo come sistema di oggetti causalmente connessi nello spazio e nel tempo e ciò che sembrano essere le idee fondamentali della moralità e della religione: le Idee di Dio della libertà e della immortalità. Se l'uomo, come tutti gli altri oggetti della nostra conoscenza empirica è semplicemente una parte del mondo degli oggetti che agiscono e reagiscono reciprocamente secondo leggi fisse e generali, quale parte è lasciata all'affermazione della sua libertà morale e di un più alto destino che lo distingue dalle altre creature? E come possiamo considerarlo altrimenti se non come un essere condizionato e finito, un anello nella catena degli esseri condizionati, o come avente una diretta relazione viva con un Dio che è considerato non come parte ma come il principio la base ed il fine di tutto il sistema? La moralità e la religione sembrano attribuire all'uomo una indipendenza individuale ed una relazione con l'essere assoluto che nessun oggetto finito può possedere. Se noi seguiamo i metodi comuni della scienza naturale, noi sembriamo condotti o a negare la responsabilità morale dell'uomo e l'esistenza di Dio, o ad affermare l'una e l'altra cosa con principî che non potremmo sostenere in ogni altra relazione. Ora Green, come Kant, cerca di dimostrare che nella scienza naturale noi abitualmente ignoriamo o facciamo astrazione da un principio che tuttavia è sempre presente in tutta la nostra conoscenza, e che, perciò tale scienza non ha a che fare con la realtà profonda delle cose, ma soltanto con fenomeni cioè con cose

che si possono solo parzialmente intendere ma non cogliere nella loro piena realtà. La scoperta di questo principio, in relazione al quale tutti i fenomeni esistono e sono conosciuti, ottiene questo risultato: di giustificare i mezzi di conoscenza che caratterizzano la scienza e la nostra ordinaria esperienza e nello stesso tempo di affermare il nostro diritto di applicare i principî della moralità e della religione alla realtà assoluta. Qui la nostra ordinaria esperienza e scienza si basa su di un principio che, riconosciuto, ci conduce oltre i limiti di una tale scienza ed esperienza. Kant invece afferma che questo non avviene nel campo della conoscenza, ma solo che questo principio apre la via alla fede che può guidarci nella pratica. Questa concezione ci impedisce di pensare la nostra esperienza come qualche cosa di più di una conoscenza di fenomeni che non può autorizzarci a mutare questa conoscenza parziale in una intuizione della natura reale delle cose. Green al contrario afferma che quando noi vediamo degli oggetti fenomenici in relazione ai loro principî noi acquistiamo una conoscenza di ciò che essi sono in sè. Entrambi tuttavia ammettono che la nostra coscienza morale dà ragione di questo principio e che come una conseguenza noi siamo autorizzati a postulare la libertà morale dell'uomo e l'esistenza di Dio, come verità prime su cui noi possiamo basare la nostra esistenza quali esseri spirituali. E Green cercò di portare oltre le conseguenze di questi principî in relazione alla moralità. Nel secondo libro dei "Prolegomena„ perciò egli tratta la vita pratica dell'uomo come una realizzazione della libertà e cerca di dimostrare in quale senso la libertà è realizzata prima nell'azione in generale dell'uomo e poi in un più stretto senso nelle azioni che sono moralmente buone. Che cosa significa il dire che l'uomo è libero in ogni sua attività pratica? Che cosa significa il dire che è libero solo quando egli conforma le sue azioni all'ideale morale? Alla prima questione si risponde dimostrando che ogni azione è essenzialmente indipendente dal motivo e che si determina da sè, alla seconda che l'uomo realizza veramente se stesso solo quando l'ideale morale è il motivo della sua azione. L'ideale morale, come è stato discusso, non è veramente rappresentato dall'edonismo come il complesso di piacere sia dell'individuo che della collettività. L'ideale morale implica comunque la completa realizzazione e soddisfazione delle attitudini dell'individuo, ed implica così l'idea di un bene comune al cui raggiungimento tutti gli esseri morali debbono cooperare. Dopo una completa critica ed il rigetto dell'edonismo in tutte le sue forme, Green procede a dimostrare l'accordo della sua concezione dell'ideale morale con quello sviluppato da Platone e da Aristotele, che entrambi concepiscono il sommo bene come l'attività eroica analizzando le speciali virtù

e dimostrando che la concezione di questa virtù si è sviluppata nei tempi moderni sotto l'influenza del Cristianesimo e specialmente per l'idea della fratellanza umana. Il quarto ed ultimo libro dei "Prolegomena" discute il valore pratico della filosofia morale esaminando particolarmente la questione come questa sua concezione ci permette di superare la difficoltà pratica, come da questo punto di vista assomigli ad altre teorie e come non solo ci permetta di renderci conto dei risultati, ma anche dei motivi della nostra azione. La difficoltà che è stata maggiormente sentita dai lettori dei "Prolegomena" è stata prodotta dall'affermazione che l'uomo non deve essere considerato semplicemente come un risultato di certe condizioni, ma come « una riproduzione di una coscienza eterna », in altre parole che egli è letteralmente fatto ad immagine di Dio. E forse vi sono delle valide obbiezioni a questo modo di affermare l'unità dell'universale con il particolare elemento nell'essere umano, od in altre parole nell'affermare che noi siamo obbligati a pensare l'uomo non semplicemente come un oggetto che è un frammento di questo mondo parziale, ma a considerarlo come un essere in cui il principio dell'unità, che persiste sotto tutte le differenze del mondo, diventa cosciente di sè. Ma noi dobbiamo considerare che ogni valida teoria dell'umana natura deve in qualche modo spiegare l'unità di questi due aspetti dell'essere umano, da una parte come oggetto individuale e dall'altra come soggetto di conoscenza e come essere morale capace di considerare e trattare tutti gli oggetti compreso se stesso in relazione al tutto al quale egli appartiene. Perciò nella conoscenza e nella moralità il suo punto di vista non è antropocentrico ma cosmocentrico o teocentrico. Per cui se l'individuo considera il mondo dal punto di vista della sua individualità ed agisce avendo solo riguardo a questo punto di vista, il suo pensiero e la sua azione non sono legittime.

Coloro che pensano la vita umana in un modo comprensivo, possono descriverla in modo antitetico, dando alternativamente risalto ai diversi aspetti sotto i quali si presenta. Questa concezione dualistica di descrivere l'umanità è la speciale caratteristica di Pascal. Così egli afferma che « è dannoso « lasciare che l'uomo veda troppo chiaramente come egli sia alla pari cogli « altri animali senza mostrargli la sua grandezza. Ed è dannoso lasciargli « vedere troppo chiaramente la sua grandezza e non la sua debolezza. Se « egli si esalta si abbassa, se si abbassa si esalta. Io lo contradico conti- « nuamente finchè egli comprenda quale incomprensibile essere esso sia ». L'opera del Green può considerarsi come un tentativo di spiegare questo antagonismo e specialmente di dimostrare come la concezione dell'uomo sub specie aeternitatis *possa essere presa come la base della concezione che*

noi abbiamo di lui sub specie temporis. *Ma non è assolutamente facile trovare un modo adeguato di esprimere questa unità: un modo di espressione che non cada in una delle due opposte forme di errore; nel misticismo che annulla l'individuo in Dio o nell'individualismo che dimentichi la sua relazione e con Dio e con il mondo. Green ha in definitiva tenuto sempre d'occhio i due aspetti ed è riuscito a sollevarsi sulla concezione intermedia che lascia sempre il dubbio se chiamare l'uomo un Dio od un bruto.*

Coloro che hanno vivo ricordo della personalità del Green, comprenderanno sempre che egli ha uno speciale diritto ad essere ascoltato in questa materia, considerando che in lui vi è una fusione perfetta di idealismo e di praticità. Se vi fosse una terza qualità colla quale potesse essere distinto, questa sarebbe un profondo sentimento di cristiana eguaglianza che non tollera privilegio e che aspira costantemente per ogni classe e per ogni individuo ad una piena partecipazione ai diritti dell'umanità. Di questi sentimenti molti esempi possono trovarsi in questo libro. Le conseguenze pratiche dei suoi principî etici sono sviluppate maggiormente nelle sue lezioni sui principî del diritto (« Principles of political obbligation »).

Gennaio, 1906.

E. CAIRD.

PREFAZIONE DELL'EDITORE ALLA PRIMA EDIZIONE

L'opere per le quali il Prof. Green è stato fin qui conosciuto al pubblico grosso sono la sua introduzione all'edizione delle opere filosofiche di un Hume di Longmann ed i suoi articoli apparsi nella Contemporany Review su qualche dottrina di Spencer e di Lewes. Quando nel 1877 Green divenne professore di filosofia morale, il suo principale desiderio fu quello di sviluppare, insegnando e scrivendo più ampiamente ed in modo più organico, le idee che già apparivano nei suoi primi scritti critici. Il presente trattato è la prima realizzazione di questo desiderio e certamente non sarebbe stata l'unica se la morte prematura ed inaspettata non l'avesse colpito nel marzo 1882. I " Prolegomeni dell'etica „ (il titolo è dell'Autore) furono lasciati incompleti. La più gran parte del libro è stata utilizzata, qualche parte anche più volte, per le lezioni, e circa un quinto (fino al § 104) fu pubblicato nel Mind (gennaio-aprile-luglio) del 1882. Ma, secondo una lettera dell'Autore scritta non molto prima della sua morte, ancora venti o trenta pagine dovevano essere aggiunte, e sebbene il libro fosse scritto per essere prossimamente stampato, nessuna parte è stata sottoposta ad una revisione finale. Alla sua morte il Green mi lasciò il legato del manoscritto ed io ora devo soltanto spiegare il criterio seguito nel preparare questa edizione. Il manoscritto era scritto in paragrafi senza divisioni, ed io posso aggiungere che era composto senza prendersi cura di dividerlo in libri e capitoli. Dell'attuale divisione sono io responsabile e così pure della numerazione e della occasionale divisione delle sezioni e delle frequenti divisioni di una sezione in due o più paragrafi. Io ho provveduto alle poche correzioni verbali che mi sembravano necessarie ed in qualche caso io ho tentato per chiarezza di trasportare un passo da un punto all'altro del testo. Le note sono state verificate e corrette, sono state aggiunte le traduzioni dei passi greci dove il loro significato non era reso ovvio dal testo e poche note sono state aggiunte per spiegazione, per la maggior parte solo dove un segno nel manoscritto dell'Autore indicava che egli intendeva riprendere in esame il passo. Le note dell'Editore, salvo dove non sono soltanto un richiamo od una traduzione, sono rac-

chiuse in parentesi quadre. Il mio desiderio è stato quello di non introdurre mutamenti tranne che là dove sono sicuro che lo stesso Green avrebbe mutato se vi avesse richiamata la sua attenzione. Per rendere l'opera più intelligibile che sia possibile ad ogni lettore, io mi sono azzardato ad aggiungere un "Indice analitico„. Il Green avrebbe probabilmente seguìto il sistema che adottò nella sua « Introduzione ad Hume » ed avrebbe aggiunto un breve riassunto ai margini delle pagine. Io ho creduto meglio dare un "Indice analitico„ che serve a separare la mia opera da quella dell'Autore e sarà forse utilissimo per coloro che avranno cura di leggere tutto l'indice. Io posso forse avvertire il lettore che non è abituato alle discussioni metafisiche e psicologiche, che molte delle concezioni etiche dell'Autore, indipendentemente dai loro presupposti scientifici, si possono desumere anche solo dal terzo e quarto libro. Io ho già detto che il libro rimase incompiuto. Ma nel complesso ritengo che sia cosa migliore non aggiungervi nulla, tanto più che l'ultimo capitolo sembra essere una naturale conclusione. Il lettore troverà nel testo le indicazioni dei soggetti che avrebbero dovuto essere discusse. Particolarmente l'Autore aveva intenzione di introdurre una critica delle concezioni etiche di Kant (v. § 156). Io ritengo che questa intenzione sia stata abbandonata durante la composizione del libro; e siccome si sperava di pubblicare e di riunire tanto tempo prima le opere edite da Green con una breve biografia e qualche passo scelto inedito[1]*), è sembrato meglio che il materiale su questo soggetto fornito dalle note dell'Autore per l'uso delle lezioni, fosse riservato ad una futura occasione.*

Altri mi hanno aiutato materialmente nella preparazione del presente volume. La signora Green ha confrontato tutto il testo in bozza con il manoscritto originale, il Prof. Edward Caird ed il signor L. Nettelship, Fellow di Balliol rividero le bozze e l'indice e mi furono larghi di consigli. Particolarmente devo molto al Prof. Caird se l'indice fu reso meno imperfetto di quello che era. Ma sembra a me ed a coloro che mi hanno assistito fuori di luogo di esprimere ogni soddisfazione per l'opera data ad un libro che più di ogni altro scritto edito dal Green può rendere il pubblico non universitario capace di intendere non solo l'entusiasmo filosofico che la sua lettura inspira, ma la riverenza e l'amore che ebbero per lui tutti quelli che lo conobbero bene.

Collegio Universitario di Liverpool.
Aprile, 1883.

A. C. BRADLEY.

[1]) Le opere di Green edite dal Nettelship in 3 volumi a Londra dal Longmann furono pubblicate nel 1885-1888.

INTRODUZIONE

1. Uno scrittore che cerca di guadagnarsi la fiducia generale, difficilmente batte la strada giusta se comincia a chiedersi se il soggetto che si propone di trattare effettivamente esiste e possa dare qualche efficace risultato. Tuttavia uno scrittore di filosofia morale, che è spinto logicamente a cominciare da un principio e ad esaminare le prevalenti opinioni, non può fare altrimenti. Costui non può non accorgersi che la filosofia morale gode di una riputazione equivoca, che essa riscuote ora meno rispetto che non forse cento anni fa; e che colui che si mette a scrivere o ad insegnare tale soggetto, cui si attribuisce il nome di morale, è considerato con un certo sospetto. Sui grandi problemi della vita, sui doveri o diritti dell'uomo non vi è mancanza di soluzioni, nè vi è ragione di limitarsi a quelle che sono le comuni considerazioni secolari accettate come positive.

Detti come questi:

Sweet stange mistery
Of What beyond these things may lie
And yet remain unseen

(Dolce mistero strano di ciò che giace fuori di queste cose ed ignoto rimane)

sono pronunciati con poca riserva ed accettati facilmente.

Noi possiamo dire che tali frasi servono per molte persone colte che sono stanche delle formule di una teologia stereotipata, ma sentono il vuoto che quella teologia non può colmare. La più alta poesia del nostro tempo in cui trovano loro nutrimento i più seri e nobili spiriti del nostro tempo dipende principalmente dal suo interesse a ciò che è stato giustamente chiamato l'applicazione delle idee alla vita, e non vi sono mezzi per verificare in modo sensibile le idee così applicate. Esse non appartengono nè al dominio delle scienze naturali, nè a quello della teologia. Un filosofo

morale può essere giustificato se trova molta eccellente filosofia in certi poemi come in « Memoriam » di Lord Tennyson, o nel « Rabby von Ezra » di Browing, per non dir nulla delle poesie più specialmente morali di Wordsworth. Presentate nella forma irrazionale ma viva dell'agitazione poetica senza altra disposizione che di esprimere il capriccio del poeta, sono bene accette agli uomini riflessivi in quanto esprimono profonde convinzioni loro proprie. Tali uomini sembrano più proclivi ad ammettere delle concezioni scientifiche popolari che non ad aderire a queste più profonde convinzioni commesse in un sistema logico di credenze. Ma se qualcuno, allarmato da questa dannosa confusione, non volendo che quelle che lui crede siano le più profonde concezioni della vita siano semplicemente oggetto di scientifica tolleranza, cerca di trovare qualche libera giustificazione che non sia nè dogmatica nè naturalistica, non troverà molto favore.

I più intelligenti critici preferiscono, sembra, che le idee che il poeta applica alla vita, con quelle che formano la base della religione pratica, prendano il loro posto vicino a quelle credenze scientifiche apparentemente incompatibili piuttosto che tutto ciò che si chiama filosofia cerchi di sistematizzarle e di accertare i limiti entro i quali esse da una parte e le verità scientifiche dall'altra possano trovare posto. « Noi gustiamo la poesia, intendiamo la scienza », tale sarà la riflessione più o meno esplicita degli uomini più colti; la teologia cerca di basarsi sopra una rivelazione divina, ed è nel suo proprio campo quando si tratta d'interpretare le sacre scritture che si devono riconoscere con rispetto, ma questa filosofia che non è nè poesia nè scienza nè teologia, che cosa è se non una confusione di tutte queste cose dove ognuna perde la propria caratteristica? La poesia ha una verità sua propria e così anche la religione, una verità che noi sentiamo sebbene da un punto di vista scientifico possiamo dire che si tratti di una illusione. La filosofia è pure da un punto di vista scientifico un'illusione e non possiede nessuna verità che si possa sentire. Meglio credere alle religioni che per quanto siano illusioni, troveranno sempre posto nel cuore umano, che cercare di spiegarle e di difenderle contro la scienza per mezzo della filosofia che è anch'essa soltanto illusione, ma pretenziosa ed ottusa che non esercita nessuna influenza sul cuore e sull'immaginazione.

2. Con tale opinione dominante può destare molto sospetto colui che non dotato di un pratico dono profetico, ma che crede alle necessità di una filosofia morale alla quale non può supplire nessun adattamento della scienza naturale, cerchi di fare passare per buona la sua teoria. Del resto

costui nulla guadagnerà tentando di navigare sotto falsa bandiera o mascherando il contrasto fra ciò che è naturale e ciò che è morale, il quale contrasto soltanto può giustificare la sua pretesa di avere qualche cosa da dire, che lo scienziato non può dirci.

È meglio dire chiaramente fin da principio perchè ed in che senso costui ritiene che vi sia un oggetto di ricerche che non consiste in semplici fatti accertabili mediante l'esperimento e l'osservazione e quale posto abbia la morale. In altre parole, anche a rischio di allontanare i lettori rappresentando come estremamente difficile la propria materia, io ritengo necessaria e possibile una metafisica della morale che è il principio primo se non unico di ogni sistema di etica. Questo non è stato il metodo comunemente adoperato dagli scrittori inglesi, per cui di fronte alle tendenze moderne appare come un anacronismo. Per colui che per temperamento od a causa del suo ufficio è obbligato ad occuparsi di filosofia morale, la tentazione di trattare questa materia come parte di una scienza naturale è molto forte. Costui può perciò allegare l'autorità di uomini eminenti ed è sicuro di una accoglienza favorevole, ed arriverà con una ricerca paziente ad una teoria di certi fenomeni della vita umana che, senza toccare certi massimi problemi, appaiono non solo plausibili ma inoppugnabili così come vengono presentati.

Costui può cominciare a vagliare la sua vita da principio alla fine, anzichè affaticarsi su questioni che può riconoscere essere di reale interesse, ma alle quali si accorgerà che l'osservazione e l'esperimento — così chiamate in senso stretto — non possono dare una risposta. Non ci sarebbe da meravigliarsi se con il progredire delle ricerche e degli studi l'interesse che si poneva alla filosofia morale passi alla scienza fisica, convenientemente chiamata antropologia, anche ammettendo l'insufficienza di questa scienza a risolvere le più importanti questioni di filosofia morale. Comunque recentemente si è cominciato a non ritenere questa tesi necessaria. Che una scienza fisica dell'etica non sia intrinsecamente impossibile per quanto sia resa difficile per la complessività ed inadattabilità dell'esperimento diretto a questo oggetto; che oltre i limiti di una tale scienza non vi siano questioni intelligibili — nessuna questione di valore — per quanto riguarda la vita umana, sembra essere l'opinione della moderna coltura inglese in quanto è libera da preoccupazioni teologiche. Ed è naturale che sia così. Le questioni proposte dalla filosofia morale, che noi abbiamo ereditate in Inghilterra, sono tali da essere trattate come una scienza fisica.

Se l'opera principale del moralista consiste nel distinguere la natura e

l'origine dei piaceri e dei dolori che supponiamo essere i soli oggetti del desiderio e dell'avversione umana, nello studiare l'effetto degli impulsi così costituiti sulla condotta, nell'accertare i diversi gradi con cui le diverse azioni determinate da una previsione di piacere o di dolore sono attualmente produttrici del risultato desiderato; allora più facilmente i metodi dell'esperimento scientifico e dell'osservazione si sostituiscono alle vaghe congetture ed all'arbitraria interpretazione, per ottima che sia, che ognuno fa della propria coscienza. L'etica così intesa diventa, come la scienza dell'igiene, buona per tutti i proponimenti e per tutte le decisioni; ed il vero moralista è il fisiologo che specializzato nella fisiologia umana ha una sufficiente ampia conoscenza del suo soggetto, che studia l'influenza dei fattori storici e politici e di ciò che ora è di moda chiamare l'*ambiente sociale* dando un carattere speciale a queste sensibilità al piacere ed al dolore, da cui dipendono i fenomeni dell'azione umana secondo la supposta teoria.

3. Vi erano invece due elementi nel sistema dell'etica popolare pervenutaci nell'ultimo secolo, che non si possono ridurre completamente ad una scienza fisica. Questi sono la dottrina *del libero arbitrio* e *del senso morale*. Ognuna di queste dottrine era concepita in modo da suggerire al naturalista una facile spiegazione alla sua pretesa di eliminarle dal suo campo di studio. Il senso morale secondo la concezione comune era una certa suscettibilità al piacere od al dolore che si prova in relazione a certi atti. Quale era la qualità degli atti che esercitavano questo piacere o dolore nel contemplarli?

Se vi fosse qualche cosa nella cui idea consistesse ogni funzione originaria della ragione, allora l'esistenza del senso morale significherebbe che vi è un determinato agente nella vita interna dell'uomo, che non può ridursi ad un dato naturale. Ma quelli scrittori che hanno fatto il maggior uso del *senso morale* sono stati molto imprecisi nella loro idea della qualità dell'azione alla quale il senso morale era relativo. La più consistente teoria in proposito è quella di Hume. Secondo lui il piacere del senso morale è piacere sentito per il semplice divisamento di un atto, indipendentemente dalle conseguenze dell'atto sulla persona che lo compie; e ciò che occasiona questo piacere è la tendenza dell'atto a produrre piacere all'agente stesso od agli altri (*Treatise on human nature*, lib. III, p. I, § I e 2). In poche parole il senso morale è un sentimento sociale o di soddisfazione in relazione ad una condotta capace di aumentare il piacere o diminuire il dolore degli altri od al contrario un sentimento di fastidio, astraendo da ogni aspettativa di vantaggio e di danno personale. Il senso

morale non è così determinato propriamente dall'azione della persona che lo sente, ma da quella degli altri. Un atto proprio di un uomo che procede necessariamente, secondo Hume, dal desiderio del piacere che questo atto soddisfa o che manchi di soddisfare, deve avere per lui delle conseguenze personali incompatibili con quel disinteressato disegno che solo produce il piacere od il dolore del senso morale così chiamato. Comunque la simpatia, con l'effetto che noi sappiamo che questo atto produce sul senso morale degli altri, può modificare il sentimento che esso produce a chi lo compie. Un atto, che soddisfacendo qualche passione noi considereremmo come piacevole, può diventare doloroso prevedendo per simpatia il generale fastidio che noi sappiamo che deriverebbe da un tale atto, per cui senza alcun timore di un castigo noi ci asteniamo dal fare.

4. Così unitamente al senso morale la simpatia, come l'intende Hume, serve a spiegare plausibilmente l'ufficio attribuito alla coscienza, quale giudice e possibile controllo in ogni uomo dei suoi propri atti. Nello stesso tempo sono segnati i limiti entro i quali può essere logicamente ammessa una teoria fisica della coscienza. Il problema che Hume legò ad un successore che adottò i suoi principi fu sopratutto quello di considerare il duplice fatto: che il semplice divisamento di azioni che tendono a produrre piacere al quale l'autore non prenderà parte è già una fonte di piacere per lui; e che fra i piaceri presi in esame nel considerare la tendenza di un'azione che determina il senso morale, ve ne sono di quelli che non hanno relazione diretta con il soddisfacimento dei bisogni sensibili. Una teoria che ammetterà questo, ammetterà anche che l'agente si determini per simpatia, pensando al sentimento che eccita negli altri la visione di questa azione.

Possiamo noi trovare garanzia scientifica nel credere che indipendentemente dalle possibilità dei piaceri della vita prettamente sensibile siano sorte queste possibilità di piacere che noi consideriamo essenziali al benessere generale? Possiamo noi credere che questo sociale interessamento che non solo fa della visione del benessere generale una fonte indipendente di piacere, ma fa anche del piacere di eccitare questo piacere (il piacere di soddisfare il sentimento morale degli altri) un oggetto di desiderio così forte da determinare in molti casi l'azione?

Se noi lo potessimo, sembrerebbe che noi avessimo dato al nostro sistema razionale di etica — l'etica del sentimento morale — il fondamento solido di una scienza naturale.

5. Non è perciò da meravigliarsi se gli evoluzionisti del giorno d'oggi pretendono di avere dato un nuovo carattere agli studi etici. Al tempo di Hume un filosofo che avesse negato il carattere innato dei sentimenti morali e avesse ritenuto che questi dovessero avere un'origine naturale, avrebbe dovuto limitarsi a rintracciare questa origine nell'individuo. Questi limiti della vita individuale non sono sufficienti per spiegare una plausibile derivazione dell'interesse morale dai bisogni sensibili. Si dice che la dottrina della trasmissione ereditaria ci spieghi come la sensibilità al piacere ed al dolore, al desiderio ed all'avversione, alla speranza ed al timore, possa essere tramandata con graduali modificazioni accumulate che col tempo verranno a differenziare completamente l'uomo morale da una più grande scimmia. A causa di lunghi periodi di relazione fra l'umano organismo ed il mezzo sociale in cui si vive, si è sviluppata in modo sensibile quella coscienza del male, quella facoltà d'intuizione morale che non solo si pronuncia infallibilmente sulle tendenze sociali delle forme più comuni dell'azione umana, ma che ci rende in certo modo capaci a vederci come gli altri ci vedono. Sorge così quello spirito civile per cui la veemenza delle passioni personali viene sempre controllata nell'individuo da una visione più larga e da un più calmo interessamento per la società.

Così sembrerebbe che noi cercassimo di sostituire alla speculazione arida delle vecchie etiche metafisiche la scientifica *Kulturgeschichte*, una storia naturale dell'uomo condotta con lo stesso metodo col quale si studia ogni altra forma di vita che non può essere ridotta all'operazione di leggi puramente meccaniche.

Per i più prossimi periodi di questa storia noi abbiamo abbondanti materiali negli attuali monumenti della coltura umana, linguistica, letteraria e giuridica; e questi — può dire il fisiologo — devono essere considerati in relazione ai dati che fornisce soltanto la sua scienza. Veramente per quanto si vada indietro, per quanto grandi siano le variazioni del sentimento morale che questi materiali testimoniano, non ci dànno uno stato di cose in cui manchino le condizioni essenziali di quel sentimento. L'uomo più primitivo che ci pongono innanzi è già cosciente del suo proprio bene che è condizionato da quello degli altri, esso è già capace di riconoscere una obbligazione. Ma la teoria della discendenza e dell'evoluzione umana ci apre una possibile visione della storia umana oltre i fatti così accertati e suggerisce una ricerca sugli antecedenti dell'uomo morale basati su altri dati che non siano i ricordi che costui ha lasciato di se stesso. Tale ricerca — si pensa — ci darà col tempo i mezzi di ridurre la natura morale del-

l'uomo al livello dei fatti fisici ordinari, parti di un unico sistema, appresa con gli stessi metodi con i quali noi abbiamo imparato a conoscere tutti i fenomeni naturali. L'uomo avrà allora un posto certo nella natura, forse come il più nobile degli animali ma sempre come un animale.

6. Dal momento che il sentimento morale è spiegato con i principi della scienza naturale, il libero arbitrio non è considerato come un ostacolo serio ad essere trattato nello stesso modo. Dai nostri filosofi nazionali che hanno ammessa la sua esistenza, esso è stato inteso come una facoltà di agire indipendentemente dalla determinazione dei motivi, come un potere affatto distinto dalla ragione e dal desiderio, che sceglie fra i motivi senza essere egli stesso dipendente da quel motivo. Una posizione così rigida deve aver perduto terreno di fronte alle questioni scientifiche a meno che non vi sia stata una ragione pratica che ha impedito di bene interpretarla. Che cosa è dopo tutto — si chiede — ogni facoltà se non un'astrazione ipostatizzata? Una facoltà non è altro che una possibilità.

Ciò che avviene implica senza dubbio la possibilità del suo avvenimento. L'azione volontaria implica una possibilità di azione volontaria, così come il movimento di una palla da biliardo implica la possibilità di quel movimento; ma la possibilità in ogni caso è determinata da certe condizioni. Nel caso della palla da biliardo queste condizioni o alcune di queste sono così ovvie, che noi non pensiamo di considerare la possibilità del movimento della palla come una sua facoltà, e di attribuire il movimento della palla a questa facoltà come alla sua causa; malgrado si sappia che quando le cause di un movimento sono meno apparenti, per ignoranza si sia propensi ad attribuirla ad una facoltà o potere di muovere i corpi.

Nell'attribuire un'azione volontaria alla facoltà dell'uomo noi facciamo la stessa cosa come quando attribuiamo ogni singolo movimento alla facoltà di muovere i corpi. Il fatto è la particolare azione volontaria che senza dubbio deve essere possibile, altrimenti non sarebbe stata compiuta; ma la sua reale possibilità consiste nell'insieme delle condizioni che formano la sua causa. Includere ogni facoltà fra queste condizioni di azione è semplicemente esprimere la nostra ignoranza di ciò che esse sono o la nostra poca volontà di esaminarle. Fra queste, è vero, vi è il desiderio che appare predominante nell'agente al momento dell'azione, ma questo desiderio ha le sue definite condizioni nelle circostanze del caso e nei motivi che influiscono sull'agente. Può essere proprio del carattere dell'agente che uno di questi motivi abbia il sopravvento, ma questo carattere è soltanto di nuovo

il nome di un insieme di condizioni delle quali può essere appena possibile per noi tracciare gli antecedenti, ma che noi non siamo perciò giustificati ad attribuire ad una causa che non è causa ma soltanto una verbale ipostatizzazione dell'astrazione della nostra ignoranza. La libertà umana deve essere intesa in un senso alquanto diverso da quello che è famigliare ai nostri antropologi, a meno che non costituisca un vantaggio scientifico il naturalizzare l'uomo morale.

7. Noi supporremo allora che sia stata foggiata una teoria che cerca di spiegare con il metodo naturalistico, secondo i principi dell'evoluzione il processo per il quale l'animale-uomo, secondo la terminologia in voga, è arrivato a porre in essere dei fenomeni della vita morale, cioè il fatto di una coscienza, il rimorso, la ricerca degli ideali, la possibilità dell'educazione che ci rende sensibili all'approvazione ed alla riprovazione, la coscienza dell'antagonismo fra il bene comune ed il bene privato e come qualche volta si debba preferire il primo. Si aspetta dal moralista che egli spieghi non solo come gli uomini agiscono, ma come devono agire, e noi troviamo come un dato di fatto che coloro che considerano il processo dello sviluppo naturale dell'uomo naturalisticamente sono i più zelanti a proporre norme di vita alle quali essi credono che l'uomo debba conformarsi secondo la loro concezione delle influenze che rendono l'uomo quello che è.

La scienza naturale dell'uomo è per loro la base di ogni arte pratica. Essi cercano di scoprire quali sono le leggi, il modo di operare delle forze naturali per le quali noi siamo divenuti ciò che siamo, in modo da potere consigliarci di cercare la nostra felicità vivendo in armonia con queste leggi. Ora è chiaro che per un essere che è un semplice risultato di forze naturali l'ordine di conformarsi alle loro leggi non ha significato. Ciò presuppone che vi sia in lui qualche cosa che è indipendente da queste forze, che può determinare in che relazione egli si troverà con loro. Un filosofo allora che ricostruisse i nostri sistemi etici in conformità alle dottrine dell'evoluzione e della discendenza, se fosse coerente, dovrebbe occuparsene meno dei precetti etici di qualsiasi altro. Se egli è coerente coi suoi principi, avendo ridotto la parte speculativa ad una scienza naturale, deve anche abolire la parte pratica e precettiva. Invece, p. e., di parlare agli uomini di una grande quantità di piaceri che essi devono cercare e che possono raggiungere operando secondo le leggi naturali alla luce di una vera conoscenza, egli si accontenterà di accertarsi, così come può, se un tale o tal altro temperamento, sotto tali o tali altre circostanze, ottiene più fre-

quenti, durevoli ed intensi piaceri di un altro in altre circostanze. Egli non schernirà chi fallisce, nè adulerà chi riesce parlando di felicità la quale si ottiene secondo le leggi di natura, quando sa che conformemente ai suoi propri principi, è una lotta per la vita determinata da queste leggi ciò che ha ridotto uno alla felicità, l'altro alla miseria. Egli preferirà di dimostrare come possa essere ammessa secondo la sua filosofia la frase *dovere o non dovere*, la credenza in un bene raggiungibile da tutti, la coscienza di qualche cosa che deve essere ma che non è. Se egli è persuaso che la coscienza umana, come essa è, può essere fisiologicamente spiegata, non potrà senza grandi difficoltà parlare di *imperativi morali*, parole che trovano così un largo posto nelle sue espressioni. Probabilmente egli attribuirà queste parole all'azione di due fattori: all'abitudine di sottomettersi ai comandi di chi è superiore fisicamente o politicamente, abitudine che sopravvive agli stessi comandi ed alla loro memoria; ed a quel costante desiderio per quanto irrealizzabile, di una condizione di vita diversa dall'attuale, naturale in un essere che cerca le continue successioni di piacere e di dolore.

8. L'eliminazione dell'etica quale sistema di precetti non importa intrinseche difficoltà, diverse da quelle che involge il ritenere che una scienza naturale possa concepire la moralizzazione dell'uomo. Comunque il riconoscimento che le nostre osservazioni sul dovere morale sono semplicemente l'espressione di un desiderio irrealizzabile di divenire migliori di quello che siamo, o sono dovuti alla sopravvivenza di abitudini originalmente contratte per timore fisico ma la cui origine è dimenticata, dà da pensare. Ne viene logicamente la conclusione, qualunque possa essere, che nell'incitare noi stessi o gli altri a fare tutto ciò che si deve fare, noi siamo vittime, nella migliore ipotesi, di una utile illusione. E quando si trova che questa conseguenza deriva logicamente dal concepire l'uomo nei suoi morali attributi, come un soggetto di scienza naturale si può tornare a prendere nuovamente in esame una dottrina che sarebbe stata in altro modo riconosciuta come la più grande trovata del moderno illuminismo. Siccome la prima attrattiva di spiegare ciò che è sembrato il mistero della nostra natura morale è passata, e lo spirito critico ritorna, noi possiamo soltanto cercare se un essere che era semplicemente un risultato di forze naturali possa dare una teoria di queste forze in modo da spiegare se stesso. Noi dobbiamo ancora una volta ritornare a quella analisi delle condizioni della conoscenza che formano la base di ogni filosofia critica, sia chiamata o no col nome di Kant, e cercare se l'esperienza dei fatti connessi che nella sua metodica espres-

sione noi chiamiamo scienza, non presupponga un principio che non è in se stesso un fatto nè il risultato di fatti. Può la conoscenza della natura essere essa stessa una parte o un prodotto della natura in quel senso in cui si dice che è un oggetto della conoscenza? Questa è la nostra prima questione. Se vi si risponde negativamente noi saremo definitivamente soddisfatti col dire che l'uomo rispetto alla conoscenza non è semplicemente un essere naturale. Noi avremo accertato la presenza in lui di un principio non naturale ed una specifica funzione di questo principio che rende possibile la conoscenza. Si renderà allora possibile la via all'ulteriore questione che ci conduce dalla critica della ragione pura a quella della ragione pratica, per usare un linguaggio kantiano: la questione cioè se lo stesso principio non ha altra manifestazione oltre quella che appare nella determinazione dell'esperienza e per mezzo suo nella nostra conoscenza di un mondo — una manifestazione che consiste nella coscienza di un ideale morale e per ciò nella determinazione dell'azione umana.

LIBRO PRIMO

METAFISICA DELLA CONOSCENZA

CAPITOLO I.

Il principio spirituale della conoscenza e della natura.

9. La quistione se la conoscenza della natura possa essere essa stessa una parte od un prodotto della natura non deve venir confusa con quella comunemente considerata sub judice fra materialisti e spiritualisti, e che bisogna proporsi: cioè in quale modo noi intendiamo le relazioni fra corpo e spirito. Noi possiamo ammettere francamente che tutte le cosidette funzioni del corpo siano materialmente condizionate; ma rimane ancora senza risposta la quistione come queste funzioni possono diventare per noi oggetti di coscienza chiamati materia e movimento, dalle quali noi sappiamo che dipendono le operazioni del senso, del desiderio e del pensiero. Se si potesse ammettere che la materia ed il movimento avessero una esistenza a sè, diversa da quella che si riferisce alla coscienza, le funzioni dello spirito e tutto ciò che può per noi avere una spiegazione non dipenderebbero dalla materia e dal movimento, ma dalla materia e dal movimento che noi conosciamo. Nulla può essere conosciuto riferendoci a qualche cosa di ignoto. Ma la materia ed il movimento in quanto sono conosciuti consistono o sono determinati dalle relazioni fra gli oggetti di quella coscienza unitaria che noi chiamiamo esperienza. Se voi date una definizione della materia, una descrizione delle sue qualità necessarie, ed astraete da tutto ciò che consiste in un rapporto di relazione fra i fatti di sensazione e gli oggetti che noi ci rappresentiamo come motivi di sensazione, noi troviamo che non ci resta più altro. Anche il movimento non ha altro significato che quello che gli proviene dal complesso delle diverse posizioni assunte successivamente da uno o dall'altro corpo, e noi soltanto possiamo descrivere

le posizioni e le successioni di un corpo o la sua identità come relazioni, come contenuti d'esperienza, poichè solo mediante l'esperienza quel contenuto possiede un carattere definitivo e diventa un tutto connesso.

Quale allora è la causa di queste relazioni quali relazioni dell'esperienza; in altre parole di ciò che esiste per la coscienza? Qual'è il principio unitario che le rende possibili? Certamente questo principio non può esso stesso essere condizionato da qualche relazione effetto della sua funzione unificatrice. Esssendo questo principio quello che così organizza la esperienza da cui derivano le relazioni che noi esprimiamo colla nostra definizione di materia e di movimento, non può essere determinato da questa relazione. Non può essere nè una materia nè un movimento. Per quanto noi possiamo rigidamente escludere dalle nostre spiegazioni dei fenomeni tutte quelle cause che non sono riducibili al movimento ed alla materia, quantunque noi possiamo pienamente ammettere che la natura che noi conosciamo o possiamo conoscere sia conoscibile soltanto sotto leggi veramente fisiche, noi effettivamente affermiamo l'esistenza di qualche cosa che come causa della esperienza rende possibile la natura che noi conosciamo e la nostra conoscenza, qualche cosa che non è esso stesso condizionato. Noi possiamo decidere tutte le questioni che sono dibattute fra materialisti e spiritualisti come fatti particolari ed in favore cioè dei primi; ma la possibilità di spiegarli nel loro insieme rimane ancora insodisfatta. Noi dobbiamo ancora logicamente limitarci ad ammettere che in un uomo che può conoscere la natura, che è per lui un mondo di esperienze, vi è un principio che non è naturale e che non può essere spiegato come noi spieghiamo i fatti naturali senza commettere un *usteron proteron.*

10. Vi sono certe dottrine accettate da moderni filosofi; per esempio che la conoscenza è solo di fenomeni non di qualche cosa estraneo alla coscienza, che oggetto e soggetto sono correlativi; dalle quali sembra venire questa conclusione inevitabile: che colui che le ha adottate deve ansiosamente cercare perchè questa conclusione non è più generalmente riconosciuta. Se non si può ammettere una conoscenza di ciò che non si riferisce ad una coscienza, se la relazione ad un soggetto è necessaria per avere un oggetto, in modo che un oggetto che non si riferisce alla coscienza non sarebbe affatto un oggetto, è tanto difficile ritenere che il principio di unità per cui i fenomeni vengono unificati in un sistema chiamato mondo della esperienza possa esistere altrove che in una coscienza, quanto che la coscienza che esercita una tale funzione possa fare parte di quel mondo,

che essa contribuisce a formare; come possa essere un fenomeno tra i fenomeni che unisce un sistema di conoscenza. Perchè allora i nostri più illuminati interpreti della natura danno come giustificabile il fatto che il principio dell'unità del mondo della nostra esperienza è qualche cosa che, qualunque esso sia (ed essi non possono dire altro), è la negazione della coscienza? E che la coscienza stessa è un fenomeno o gruppo di fenomeni nel quale si manifesta e a cui si riduce questa natura? E perchè avviene che quando noi rifiutiamo pubblicamente questa dottrina, troviamo che essa ancora in gran parte controlla il nostro pensiero comune? Devono esservi delle ragioni che dovremmo giustamente considerare se noi volessimo comprendere ciò che diciamo quando sosteniamo che vi è un senso in cui l'uomo è riferito alla natura come al suo autore, così come il figlio al padre.

11. Il lettore è probabilmente abituato alla frase di Kant: « *l'intelletto crea la natura* ». Questa sorprendente espressione si riferisce senza dubbio alla rivoluzione filosofica che Kant credette di aver introdotto e che può essere paragonata al cambiamento causato dalla teoria copernicana sulla concezione umana delle relative posizioni della terra del sole. Quando noi cerchiamo tuttavia il preciso senso nel quale Kant usò l'espressione, noi troviamo che il suo pensiero è soggetto ad una interpretazione che testimonia delle difficoltà trovate da Kant nell'estendere la sua dottrina oltre il significato delle parole. « *Macht zwar der Verstand die Natur, aber er schafft sie nicht* ». (L'intelletto crea la natura, ma non crea la materia). Questa materia, secondo Kant, consiste di fenomeni o dati della sensibilità, presentati sotto le cosidette forme dell'intuizione del tempo e dello spazio. Questo attribuire apparentemente due origini alla nutura, una origine intellettiva rispetto alla sua forma di natura come unico sistema di esperienza, ed un'origine diversa rispetto alla materia che solo per l'azione dell'intelletto diventa natura, non può che lasciarci insoddisfatti. Forse non può essere una dottrina alla quale possiamo in modo definitivo aderire, ma intanto ci fornisce abbastanza chiaramente le ragioni che da una parte ci permettono di ritenere la natura come esistente solo in relazione al pensiero e quelle che dall'altra parte sembrano assolutamente opporsi a tale concezione.

12. Dire con Kant che l'intelletto è il principio dell'obiettività e che solo l'intelletto costituisce per noi un mondo obiettivo, sembra certamente a prima vista il colmo della ostinatezza. Noi pensiamo all'intelletto come

ad una nostra speciale funzione; ed al mondo obiettivo come ciò che ci è presentato indipendentemente da una tale funzione, come ciò che noi troviamo senza creare, e che ci serve ad eliminare le finzioni del nostro cervello. Quando tuttavia ci domandiamo se un'impressione è o rappresenta qualche cosa di reale, di obiettivo, che cosa esattamente significa questa domanda e che cosa ci accingiamo a rispondere? Questa non è equivalente alla quistione se una sensazione sia sentita. Qualche sensazione si deve sentire se si ammette la possibilità di essere eccitati. È dubbio se una certa sensazione sia così come essa è data, o se, in altre parole, sia propriamente riferita come sembra. Si può invero obiettare che sebbene qualche sensazione debba essere sentita, perchè la quistione circa l'obiettività dell'impressione o la sua corrispondenza con la realtà abbia un senso, questa quistione può dirci semplicemente se una particolare sensazione è sentita. Questo è vero, ma una particolare sensazione è una sensazione riferita in un certo modo, e la quistione se una sensazione particolare è realmente sentita, è sempre convertibile in questa forma: è una sensazione che è realmente sentita, realmente riferita così come la pone chi la pensa? Se un macchinista in certe condizioni permanenti o temporanee vede erratamente un segnale, la sua visione errata è così reale come se egli vedesse bene. Vi sono delle relazioni tra le combinazioni di particelle mosse e l'organo visivo, fra lo stato attuale di quest'organo e certe determinate condizioni, fra l'immediato sensibile effetto e le impressioni secondarie che ne derivano così complete e definitive come in un caso di visione normale; ciò che si può osservare con un esame opportunamente accurato. Un caso è tanto reale quanto l'altro, ma non è la stessa realtà, cioè non consiste delle stesse relazioni. Il macchinista confonde gli effetti di una serie di relazioni con quelli di un'altra serie, onde il suo errore. Egli può essere affatto ignaro di una teoria scientifica sulla visione, ma egli obiettivizza le sue sensazioni, e le considera come unificate in un certo modo sempre identico nelle identiche relazioni, o per usare una stessa frase ma più famigliare come segni di oggetti coi quali egli distingue e spiega le sue sensazioni. Sia la sua visione normale o errata, egli non potrebbe confondere una specie di realtà con un'altra, se anch'egli non avesse una concezione della realtà stessa.

13. I termini *reale* ed *obiettivo* non hanno significato che per la coscienza che si rappresenta le sue esperienze come determinate da relazioni e nello stesso tempo pensa ad un singolo ed immutato ordine di rela-

zioni che determinano questa esperienza, con la quale la sua temporanea rappresentazione delle relazioni che la determinano può essere in contrasto in ogni esperienza. Per una tale coscienza che continuamente muta le sue concezioni sulle relazioni che determinano una esperienza per la necessità di combinarle con altre relazioni conosciute; per una tale coscienza soltanto ha significato il credere che ogni esperienza sembri essere quello che è, cioè che possa essere riferita in un certo modo anche se realmente è diversa.

Noi dovremo più avanti (N. 19 e seguenti) considerare la quistione se la coscienza, per la quale soltanto questo contrasto fra realtà ed apparenza è possibile, abbia qualche cosa di comune con il formarsi di relazioni nelle quali si pensa che consista la realtà; se la concezione della realtà è identica all'atto col quale essa è costituita. Ma se anche a questa quistione si risponde negativamente, sarà importante riconoscere che l'intelletto o la coscienza in quanto agisce nella maniera descritta può essere ritenuta come il principio dell'obiettività. Sarà per questo intelletto che vi è per noi forse un mondo obiettivo, per questo intelletto se noi concepiamo un ordine naturale con l'unità del quale noi dobbiamo conciliare le nostre interpretazioni dei fenomeni se questi non devono essere illusioni soggettive.

14. Potrebbe darsi che qualcuno volesse negare una tale concezione pure basandosi sempre sulla distinzione fra ciò che crede essere semplice apparenza e ciò che crede essere realtà. Ma la mancanza di familiarità con i termini astratti di un'idea, la mancanza di abilità nell'analizzarla non significa che costui non debba possedere tale concezione. Se fosse interrogato, per mancanza di abitudine e di capacità direbbe che egli non sa che cosa significhi. La prova della necessità di certe idee non è mai stata supposta da chi sa ciò che si fa, nell'acquietarsi al fatto che ognuno sappia di averle. Una tale prova sarebbe, per non fare appello ai selvaggi ed agli incolti, alla discrezione di ogni eccentrico cui piacesse dire che è inutile rompersi la testa per queste idee.

La necessità di una concezione, distinta dalla logica o piuttosto rettorica necessità di una conclusione contenuta nelle premesse già ammesse, vuol dire che essa è necessaria per l'esperienza, senza la quale non vi sarebbe per noi un mondo, nè si può provare e confutare tale necessità come una opinione qualunque, se non analizzando le condizioni che rendono questa esperienza possibile. A meno che si possa discutere la accuratezza o la sufficienza dell'analisi, le necessarie caratteristiche dell'idea

che operano nella formazione dell'esperienza non possono essere diminuite dall'inabilità di colui che le esamina in quella forma astratta alla quale sono ridotte dall'analisi, che non è la forma del loro uso familiare; appunto perchè esse operano in una esperienza concreta.

Così ad un uomo che accetta tranquillamente la distinzione tra fatti e finzioni può sembrare strano il dire che tale distinzione presuppone il mondo come un unico sistema di relazioni; che questa è la concezione in forza della quale egli scarta come finzione ciò che egli aveva creduto come fatto, perchè egli trova che le supposte relazioni che per lui formano la natura del fatto non sono tali da potersi combinare con altre che egli riconosce costituire un unico intelligibile sistema.

Tale linguaggio può non avere per lui alcun significato, ma rimane sempre la quistione se riflettendo la distinzione possa essere spiegata in altro modo. Quando noi analizziamo la nostra idea di materia possiamo noi esprimerla diversamente che con un'idea di relazione che è sempre identica tra gli stessi oggetti? O possiamo esprimere la nostra idea di un oggetto diversamente da ciò che è identico nelle stesse relazioni? E non implica tale espressione la concezione di un mondo quale unico ed eterno sistema di elementi in relazione che possono riferirsi in modo infinitamente diverso, ma che debbono essere sempre unificati? Se noi possiamo propriamente chiamare la coscienza che produce la propria idea, intelletto, non siamo noi autorizzati a dire che l'intelletto è la causa per cui esiste per noi un mondo obiettivo, il principio dell'obiettività?

15. Noi possiamo soltanto concludere che una concezione alla quale riferiamo l'intelletto come facoltà alla funzione, è la condizione per poter distinguere ciò che è reale da ciò che non lo è, il fatto da un'illusione. Si dirà forse che non c'era bisogno di tanta fatica per fissare una massima che dice semplicemente che senza la concezione di un ordinamento naturale non possiamo concepire un ordinamento della natura. Non è questa, si può chiedere, una affermazione tautologica o falsa; tautologica se intesa così strettamente alla lettera, falsa se si vuole significare che l'idea di un ordinamento della natura non può essere prodotta che coi propri elementi? Ora noi vogliamo mostrare le difficoltà che si incontrano nello spiegare l'origine della concezione in quistione da qualche cosa di diverso dai giudizi che la presuppongono. Esse sono le difficoltà proprie di ogni teoria che vuole trattare la conoscenza della natura come risultato di un processo naturale. È per mezzo dell'esperienza che ogni teoria simile deve pensar la cono-

scenza che ne risulta. Ma l'esperienza, come la maggior parte degli studiosi di filosofia deve ora sapere, può essere usata in significati diversi. Ogni teoria simile deve supporre che sia prodotto dell'esperienza la conoscenza che ne risulta. In questo caso una esperienza che produce la conoscenza non deve essere semplicemente una esperienza, così come si può dire che una pianta abbia esperienza di una successione di mutamenti atmosferici o chimici; e nemmeno è quella tale esperienza fisica che noi subiamo durante il sonno o che si riferisce a molti fatti che ci colpiscono ma dei quali non siamo coscienti. Una tale esperienza può senza dubbio gradualmente mutare a qualunque grado secondo il modo col quale l'organismo fisico reagisce allo stimolo. Questa può essere la condizione del suo mutamento organico in processo intellettivo, ma fra questa e l'esperienza che produce una conoscenza della natura vi è un vuoto che nessuno ha tentato di colmare altro che mediante la confusione dei termini. Ora per parlare più precisamente, fra i due significati di esperienza vi è tutta la differenza che esiste fra mutamento e coscienza del mutamento.

16. Quest'ultima esperienza deve essere esperienza della materia, del dato riconosciuto come tale. È senza dubbio possibile fare una storia psicologica di questa esperienza, immaginare un momento in cui la distinzione fra fatto e finzione non è ancora formalmente riconosciuta. Ma vi è un limite a questo processo. Una esperienza che distingue il fatto dall'illusione non può essere prodotta da un'esperienza che non è in un modo o nell'altro una coscienza di eventi in quanto riferiti o in quanto serie di mutamenti.

È stato comunemente e con molta probabilità creduto che ciò che avviene inaspettatamente, suscitando diffidenza nelle associazioni delle idee già stabilite, contribuisce largamente a produrre la distinzione di ciò che sembra da ciò che è. Ma la sorpresa è una cosa, correggere una credenza un'altra. A meno che non vi sia già una coscienza degli eventi le cui idee sono state associate in una unificazione ed una coscienza del nuovo evento osservato come una parte di questa unificazione; l'evento nuovo può causare un disturbo dei nervi o del *psicoplasma*; ma non sarebbe erroneo credere che un ordine di eventi fosse corretto dalla coscienza nè che una tale correlazione dell'evento nuovamente osservato con ciò che è già stato osservato prima possa suggerire una correzione. Una coscienza di eventi quale unificazione — esperienza nella più elementare forma dalla quale può risultare un principio di conoscenza — non ha alcun elemento di identità

con una semplice serie di eventi riferiti, di successive modificazioni del corpo o dell'anima, tale quale è l'esperienza nel primo senso del quale se ne è parlato, nè si può propriamente dire che sia derivata da una semplice serie di eventi riferiti di successive modificazioni del corpo o dell'anima. Nessuna parte di una serie di eventi unificati può essere la coscienza della unificazione; e nemmeno lo può essere qualunque prodotto della serie. Anche se questo prodotto fosse qualche cosa altro che un ulteriore evento, sarebbe soltanto qualche cosa che sopraggiunge ad un certo momento dopo quel-l'evento già passato. Ma una coscienza di certi eventi non può essere altro che la loro successione. La coscienza deve essere ugualmente presente a tutti gli eventi di cui essa è la coscienza. Per questa ragione un'esperienza intelligente o l'esperienza come causa di conoscenza non può essere costituita da eventi che sono oggetti dell'esperienza nè essere un loro prodotto.

17. Ma si può replicare: non può essere forse un prodotto di eventi anteriori? Se così fosse, una serie di eventi di cui non si ha coscienza si deve supporre che possa produrre una coscienza di altra serie. Con qualunque altra supposizione la difficoltà è soltanto posposta. Se della serie di eventi che creano una certa coscienza di altri eventi si ha coscienza, questa coscienza, non essendo spiegabile come prodotto degli eventi dei quali è la coscienza, dovrà essere alla sua volta riferita ad una prima serie di eventi. Per cui bisognerà decidersi: o ammettere una coscienza che non è il prodotto di eventi o la supposizione già fatta, che la prima coscienza di eventi risulta da una serie di eventi di cui non si ha coscienza. Ma questa supposizione, a ben pensarvi, finisce di essere una connessione di parole a cui non è possibile corrisponda una connessione di idee. Essa afferma una relazione di causa e di effetto in cui la supposta causa manca di tutte le caratteristiche di una causa. Può essere dubbio se noi possiamo ammettere qualche cosa come causa che non spieghi i suoi supposti effetti o che non corrisponda alle condizioni nelle quali l'effetto può essere analizzato. Ma ammesso che non ci fosse dubbio, una causa deve essere in ultima analisi ciò che accerta l'esperienza: l'uniforme antecedente dell'effetto. Ora una serie di eventi dei quali non vi è coscienza, non è certamente un sistema di condizioni nei quali possa ritrovarsi la coscienza. Questa serie non può essere un antecedente uniformemente associato colla coscienza nella esperienza, perchè degli eventi dei quali non si ha coscienza, non vi può essere affatto esperienza.

18. Sembra allora necessario ammettere che l'esperienza, quale coscienza di eventi intesi come una unificazione della coscienza (in nessun altro senso può ammettersi la conoscenza di un ordine naturale), non può essere spiegata da una così detta storia naturale.

L'esperienza non è il prodotto di una serie di eventi, nè deriva da altri dati che da se stessa, e non da un processo naturale di altre forme di esistenza naturale. Data una tale coscienza, la concezione scientifica della natura non meno che la comune distinzione fra fatto e illusione, fra realtà oggettiva e soggettiva illusione, può essere considerata come una attività della coscienza, essendovi un certo elemento di identità fra i due. Ma fra la coscienza da una parte e tutto ciò che è determinato dalle relazioni per le quali la natura viene a contatto con la coscienza non può esservi realmente nessun processo perchè non vi è nulla di comune.

La natura con tutto ciò che le appartiene è un processo di mutamento, mutamento senza dubbio condotto con un metodo uniforme, ma sempre mutamento. Tutte le relazioni sotto le quali noi la conosciamo sono relazioni in via di mutamenti o relazioni dalle quali è determinato il mutamento. Ma qualunque processo di mutamento non può produrne la sua coscienza, che per essere una coscienza di mutamento deve essere ugualmente presente a tutti i suoi passaggi; nè può una coscienza del mutamento dacchè essa deve essere sempre presente, essere essa stessa un processo di mutamento. Vi può essere un mutamento in uno stato di coscienza del mutamento, o un mutamento fuori della coscienza da parte di questo o di quell'uomo, ma la coscienza stessa non può mutare perchè non vi è nessuna relazione di *prima* o di *dopo*, di *qua* o di *là* fra le parti che la costituiscono, fra per esempio la rappresentazione del punto A e quella del punto B nel processo che forma l'oggetto della coscienza.

19. Dalle esposte considerazioni sembra potersi concludere che è necessario una forma di coscienza che non possiamo spiegare come di origine naturale, per concepire un ordine naturale, un mondo oggettivo dal quale può distinguersi l'illusione. In altre parole un intelletto (questo termine come un altro qualsiasi denota il principio della coscienza), irriducibile ad ogni altra cosa costituisce per noi la natura nel senso che per mezzo suo noi possiamo concepire una tale cosa.

Ora ciò che l'intelletto così si rappresenta consiste, come abbiamo visto, di certe relazioni considerate come formanti un unico sistema. L'altra quistione allora sarà se l'intelletto può essere considerato come ciò che costi-

tuisce la natura, nell'ulteriore significato che l'intelletto è la base oppure una condizione dell'esistenza di queste relazioni. Se così non fosse noi saremmo nella penosa condizione di dover supporre da una parte una concezione di un ordine naturale, e dall'altra ammettere che quest'ordine sia di origine indipendente e diverso, ammettendo una inesplicabile armonia prestabilita per avere un ordine che corrisponde alla nostra concezione. Questa può invece essere ammessa come una ragione per vedere quale via di sfuggita vi sia alle conclusioni alle quali noi siamo arrivati. Ma prima di rinnovare il tentativo che è spesso stato fatto e che è spesso fallito, vediamo se le obbiezioni all'altra alternativa, alla concezione che l'intelletto che ci presenta un ordine naturale è una cosa stessa coll'intelletto che costituisce questo ordine, hanno realmente quella forza che il senso comune sembra loro attribuire.

20. Come noi vedremo, la filosofia tradizionale del senso comune tratta la quistione con una ambiguità tale da ritenere che essa involga maggiori difficoltà di quanto a prima vista non sembra. Nessuno è più energico di Locke ad opporre ciò che è reale a ciò che è prodotto nostro, l'opera della natura all'opera del pensiero. Le semplici idee o sensazioni non sono certamente opera nostra, perciò, secondo Locke, si suppone che insieme alla materia abbiano una causa reale (*Essay concerning Human Understanding*, II, 13, cap. I). Ma le relazioni non sono semplici idee nè i loro materiali archetipi. Perciò, come richiede esplicitamente Locke, esse cadono sotto la opera del pensiero che è opposto al reale (*Op. cit.*, 2, 25, 8). Se noi ci fermiamo a queste parole ed eliminiamo da ciò che abbiamo considerato come reale tutte le qualità che sono fornite dalla unificazione, noi troviamo che non ce ne rimane più nessuna. Senza unificazione un'idea semplice sarebbe indistinguibile da altre semplici idee, non determinata da ciò che la circonda nel mondo dell'esperienza. Questa idea sarebbe così senza determinazione e conseguentemente non fornirebbe nessuna idea dell'archetipo materiale che, secondo Locke, noi conosciamo soltanto per mezzo suo, come il soggetto di queste *qualità prime* che consistono in relazioni (*Op. cit.*, II, 8, 15, 20, 30, 2). Infine ammettere antitesi fra il reale e l'opera del pensiero, ammettere che l'unificazione è l'opera del pensiero, conduce alla conclusione che nulla di ciò che si è detto è reale.

Il nostro modo comune di vincere la difficoltà consiste nel tenere separate le due concezioni senza rinunciare all'una o all'altra. Noi manteniamo l'opposizione fra il reale e l'opera del pensiero proprio come è stato ammesso

da Locke; se noi siamo meno espliciti nel ritenere che le relazioni sono l'opera del cervello non è perchè noi abbiamo una teoria del reale più logica di quella di Locke. Noi non ci facciamo scupolo di pensare la conoscenza verificata esattamente come realtà rappresentata, poichè ciò che si conosce non è altro che queste relazioni. Noi non ci spieghiamo come possa avvenire che una conoscenza di relazioni sia una conoscenza della realtà, se la realtà è semplice sensazione o qualche cosa che si traduce in semplici sensazioni, nè quale altra spiegazione possiamo dare del reale senza ammettere l'antitesi fra il pensiero ed il reale. È ammettendo l'antitesi che noi accettiamo l'identificazione del reale colla semplice sensazione od il suo archetipo; ciò che come Locke aveva avvertito implica l'irrealtà delle relazioni. Ma quando nel nostro processo di conoscenza noi abbiamo virtualmente conosciuto che le relazioni costituiscono la vera essenza della realtà, noi non torniamo a considerare la nota definizione del reale alla luce di questo riconoscimento. Noi non applichiamo la nostra procedura a ciò che consideriamo come conoscenza del reale secondo la concezione di Locke che è anche la nostra, per chiedere se le relazioni sono reciprocamente consistenti. E così noi non abbiamo bisogno di richiamare il contrasto dal quale quella concezione dipende.

21. Siccome è un affare serio accettare una concezione del reale che un pensatore come Locke non potè conciliare con la realtà delle relazioni e che logicamente implica che questa non è la conoscenza del reale; e siccome d'altra parte vi è qualche opposizione fra il reale e l'opera del pensiero che sembra soddisfare una pretesa del senso comune, così è importante cercare se noi male interpretiamo questa pretesa. Non vi è una concezione del reale dietro l'opposizione in questione che sembri costringerci ad accettarla, ma che noi così facendo in verità interpretiamo male?

Noi troviamo che Locke costantemente insiste sulla considerazione che per quanto riguarda le idee semplici « noi non possiamo costruirne nemmeno una ». Esse agiscono su di noi indipendentemente dalla nostra volontà. È questo fatto che, secondo lui, costituisce il titolo per ritenerle reali. D'altra parte egli considera come arbitrarie le costruzioni del pensiero. Basta che un uomo pensi, e può costruire delle idee di relazione per conto proprio finchè gli pare. Locke indica così quella che noi possiamo chiamare la concezione attiva in quanto regola l'azione della nostra intelligenza, concezione che sta sotto l'opposizione fra il reale ed il prodotto del pensiero. Questa è la concezione che noi abbiamo già descritta, come quella di un

unico ed inalterato sistema di relazioni, il quale non è il prodotto del pensiero come tale, che noi opponiamo istintivamente al reale, ma l'opera dello spirito che noi consideriamo come arbitrario ed irregolarmente mutabile.

22. In verità non esiste una cosa simile: la stessa quistione che cosa sia il reale (alla quale sembra che noi rispondiamo mediante l'idea di ciò che non è reale) è un errore che implica l'esistenza di qualche cosa altro da cui il reale possa essere distinto. Noi possiamo deridere la logica di Platone, che suppone che vi siano degli oggetti denominati « μὴ ὄντα » che stanno nella stessa relazione con l'ignoranza come i « τὰ ὄντα » colla conoscenza e degli altri oggetti denominati « τὰ μεταξύ » che stanno in una corrispondente relazione con la semplice opinione. Platone stesso provvide a correggere questo errore come molti altri che si trovano nel suo sistema, ma molta parte del nostro linguaggio sul reale dimostra che noi ne siamo ancora le sue vittime. Se vi fosse una vera opposizione fra il prodotto del pensiero e qualche cosa altro che non è il prodotto del pensiero, entrambi dovrebbero essere reali. Delle due cose l'una: o l'opera del pensiero è il nome del *nulla* il che esprime una semplice privazione o indeterminatezza, una semplice privazione di qualità, nel quel caso il nulla è dato dalla proposizione che oppone il reale o qualche cosa altro al pensiero; oppure se il pensiero ha qualità sue proprie, allora è così reale come qualunque altra cosa. Non tenendo distante le relazioni che determinano un oggetto, quello attribuito all'opera del pensiero, da quelle che determinano l'altro, quello che si attribuisce a qualche altra attività; noi possiamo confondere i due oggetti. Ma questa è una confusione del reale con l'irreale. La stessa confusione, l'errore di supporre ciò che è riferito ad uno come riferito all'altro, ha la sua propria realtà. Esso ha la sua storia, il suo posto nello sviluppo del pensiero umano, le sue cause ed i suoi effetti, e così determinato esso è reale come qualunque altra cosa.

23. Invano noi tentiamo di definire il reale cercando nel prodotto del pensiero od altrove un irreale al quale poterlo opporre. Ma vi è allora un significato in una opposizione che è costantemente sulle nostre labbra? È indubitabile che ciò che ogni evento ci sembra essere, può essere, anzi è sempre più o meno diverso da ciò che realmente è. Le relazioni delle quali noi pensiamo che esso sia costituito, non sono quelle o almeno non sono tutte quelle dalle quali egli è veramente determinato, ma questa è una distinzione fra una realtà particolare ed un'altra, non fra il reale come tale o come asso-

luto, ed un irreale come tale o come assoluto. La apparenza illusoria opposta alla realtà di un avvenimento è ciò che quell'avvenimento realmente non è, ma nello stesso tempo è qualche cosa di reale. Esso è reale non di quella particolare realtà che il soggetto delle illusioni gli attribuisce, ma di quella realà che una intelligenza superiore può comprendere. Le relazioni dalle quali noi supponiamo che un evento sia determinato erratamente circa un dato di fatto, non sono insussistenti. Esse sono realmente oggetti di una coscienza. Come prodotto dell'azione di una tale coscienza ed in quanto costituiscono un mondo che le si presenta, le relazioni non sono meno reali di quello che lo siano le attuali condizioni del fatto che è pensato come determinato da loro, ma che non esiste realmente. Ciò accade quando noi riflettiamo sui giudizi coi quali giudichiamo continuamente che la prima realtà di un certo evento è una semplice apparenza, ma non la sua realtà. Quando noi riflettiamo sui termini coi quali questi giudizi sono espressi, noi veniamo a parlare del reale come di un universale astratto ed in contrasto con un altro universale astratto che è l'irreale. Così ad un contrasto che in verità esiste fra due atti del giudizio: l'atto di giudicare un evento come determinato da certe relazioni che secondo l'ordine dell'universo lo devono determinare, e l'atto di giudicare l'evento come determinato da altre relazioni, noi ne sostituiamo un altro semplicemente verbale che noi crediamo possa avere un significato identificando un irreale con il prodotto del pensiero come opposto ad un reale che ha un'altra origine, che non sappiamo dire quale sia.

24. Noi abbiamo cercato fin qui di dimostrare in via generale che un tentativo di definire il reale distinguendolo da qualche cos'altro, è necessariamente inutile (il risultato di una falsa astrazione della distinzione fra la reale natura di un evento od oggetto e quella di un altro) e specialmente che l'antitesi tra il reale ed il processo del pensiero non è valida, non perchè il reale è l'opera del pensiero, se ciò sia o no non abbiamo ancora cercato, ma perchè l'opera del pensiero è reale. La semplice idea di cento talleri, per usare un esempio comune, è senza dubbio molto diversa dal suo possesso non perchè sia irreale, ma perchè le relazioni che formano la natura reale dell'idea sono diverse da quelle che formano la natura reale del possesso.

Era molto utile dimostrare ciò, affinchè la ricerca, se deve essere attribuito all'intelletto non semplicemente il fatto che noi siamo capaci di concepire una natura ma che vi sia una natura, non sia pregiudicata da un preconcetto che la farebbe identificare con la ricerca se il reale sia l'opera dell'irreale. Se ora dalla futile quistione: che cosa è il reale, alla quale

possiamo soltanto rispondere dicendo che il reale è ogni cosa, noi passiamo ad una più consistente; cioè come decidere se un fatto particolare od un oggetto è veramente ciò che sembra, o se la nostra opinione su di esso è vera, la risposta consiste nel provare la inalterabilità delle determinazioni che gli attribuiamo o che formano la sua natura apparente. Una certa altura appare vicina oggi, ieri sotto diverse condizioni atmosferiche lontana, ma la reale natura del fatto che diede luogo all'apparizione di ieri noi diciamo che non può mutare. Ciò che era reale era inalterabile. Vi può essere stato un cambiamento da una visione all'altra, ma non un cambiamento di ciò che era la realtà della visione. L'avvenimento della visione di ieri allora deve essere stato determinato da condizioni diverse di quelle che determinano quella di oggi. Ma se entrambe le visioni dipendono esclusivamente dalla posizione dell'altura, esse sono determinate dalle stesse condizioni. Perciò noi dobbiamo avere avuto torto nel credere che l'altura sia così remota come credevamo ieri, o nel crederla così vicina come lo crediamo oggi, possono essere errate tutte e due le opinioni e l'errore consiste nella relazione che noi supponiamo esistere fra le diverse visioni e la distanza della altura.

25. Non sarebbe difficile dimostrare avendo tempo e con molti particolari come la convinzione qui illustrata, che tutto ciò che è reale è inalterabile, regola ugualmente i nostri giudizi più semplici e più complessi della realtà, cioè tanto la supposizione comune che vi sia una moltitudine di cose separate che rimangano le stesse in loro, sebbene la loro apparenza per noi si alteri, quanto la questione scientifica sull'uniformità o inalterabilità di una legge di mutamento universale. Con una lieve confusione di pensiero e di espressione questa convinzione può finire nell'atomismo sensualistico del Locke o nell'atomismo materialistico della scienza popolare. Una sensazione è l'inalterabile effetto delle sue condizioni qualunque esse possano essere; essa è riferita costantemente ad altre sensazioni. La nostra opinione sopra le sue condizioni e relazioni può variare, ma non variano le condizioni o relazioni stesse o le sensazioni determinate da queste. Quando un uomo si esamina internamente come Locke consiglia di fare, le semplici sensazioni soltanto, astraendo dalle interpretazioni dell'intelletto e dalle loro combinazioni, sembrano immutabili solo in contrasto con i nostri giudizi su di loro. In verità l'inalterabilità non appartiene ad una sensazione semplice, perchè le nostre sensazioni mutano ad ogni istante, ma come abbiamo detto essa è propria delle relazioni fra la sensazione e le sue condizioni o fra altre sensazioni; ed una tale relazione non è essa stessa una sensazione, nè

è rappresentata nella nostra coscienza da una sensazione. Comunque questa distinzione è trascurata. Il fatto costante che una certa sensazione è sentita in certe condizioni è attribuito alla semplice sensazione o alla semplice idea come tale. Essendo l'inalterabilità la prova per cui ci accertiamo se ciò che abbiamo creduto essere la natura di ogni evento è realmente così o no, semplice sensazione che da sè non si può propriamente dire sia reale, viene ad essere considerata soltanto come reale secondo la forma ideale del sensazionalismo o in quanto rappresenta una realtà esterna secondo la forma materialistica della stessa dottrina.

D'altra parte la riflessione sopra il « flusso perpetuo » della sensazione ci avverte che essa non è reale nello stesso modo che sono reali le sue condizioni. Il vecchio detto attribuito a Democrito: νόμῳ γλυκύ, νόμῳ πικρόν, νόμῳ θερμόν, νόμῳ ψυχρόν, νόμῳ χροιή, ἐτεῇ δὲ ἄτομα καὶ κενόν [1]) esprime un modo di pensare nel quale noi stessi cadiamo. La realtà che in vero consiste nelle relazioni, secondo una legge o sistema di relazioni, fra sensazioni e le loro materiali condizioni (nè nelle materiali condizioni astratte dalle sensazioni, nè nelle sensazioni astratte dalle loro materiali condizioni) noi saremmo tentati di attribuirla esclusivamente alle ultime. Noi pensiamo oscuramente come reale la materia ed il movimento, come reale in modo diverso da ogni altra cosa. Nè ci fermiamo qui. L'esigenza dell'inalterabilità di ciò che crediamo essere reale, mentre noi siamo fuori di strada cercandola in un'uniforme legge di mutamento, ci induce a supporre che la realtà delle cose sia soltanto còlta quando noi arriviamo agli atomi che rimangono identici essenzialmente in ogni mutamento del loro moto ed in ogni loro formazione.

26. Consideriamo ora a che punto siamo arrivati. Noi abbiamo respinto, come essenzialmente provvisorio, il problema che si chiede che cosa sia il reale o che cosa costituisca il reale perchè si basa su di una distinzione che implica l'esistenza di qualche cosa che non è reale. Abbiamo visto che la questione sorge perchè ci allontaniamo dalla nostra costante ricerca della reale natura di questa o quella apparizione o fenomeno, nella quale noi cerchiamo sempre una relazione immutabile fra l'apparenza e le sue condizioni o una relazione immutabile fra queste e certe altre condizioni. Può essere impossibile per la nostra intelligenza arrivare alla completa

[1]) Il dolce, l'amaro, il caldo, il freddo, il colore sono tali per convenzione, solo gli atomi ed il vuoto sono reali.

determinazione di un fenomeno. Possono rimanere incerte delle condizioni che possono far mutare la relazione fra un fenomeno e certe sue condizioni. Che vi sia un ordine inalterato di relazioni, se potessimo scoprirlo, è il presupposto di tutta la nostra indagine sulla natura reale dei fenomeni, e tale inalterabilità implica la loro sintesi in un unico sistema che tutto racchiude entro di sè. Noi siamo allora autorizzati a porre un altro principio, ed anche, se è così, a rispondervi; che cosa è implicito nel fatto che esiste una tale unificazione di relazioni che tutto sintetizza? Quale è la condizione della sua possibilità? Se si può rispondere a questa questione, la sua condizione sarà quella di rendere possibile una natura ed ogni essere reale, nel solo intelligibile significato che noi possiamo dare alle parole *natura* e *reale*. Certo se fosse ottenuto questo risultato rimarrebbe la possibilità allo scettico di affermare che la validità della nostra conclusione, secondo la nostra dimostrazione, dipende dall'esistenza reale di un tale ordine di natura quale suppone la nostra analisi, il che rimane ancora da provare. Ma lo scettico per dare un significato alle sue espressioni deve necessamente fare la stessa supposizione, — siccome egli non può dare altro significato alla realtà — la sua opinione che forse non esiste realmente un tale ordine di natura non prova nulla affatto.

27. Anzitutto vi è qualche significato in tale domanda? Avendo scartato come priva di significato la questione: « che cosa è il reale? », possiamo chiederci che cosa deve ammettersi perchè vi sia una natura delle cose? Se la prima domanda fosse stata risolta soltanto colla supposizione in sè contradditoria che vi è qualche cosa d'irreale oltre il reale da cui può essere distinto, la seconda non potrebbe in egual modo risolversi colla supposizione impossibile che esista qualche cos'altro fuori della natura delle cose, fuori della sola unificazione di relazioni che tutto sintetizza, mediante cui questa natura o sintesi possa essere spiegata. A questo noi replichiamo che tale questione è una di quelle che può essere o no convenientemente posta a seconda che la concezione della natura di un'unica sintesi di relazioni è o no una concezione che può stare da sè o richiede o no qualche cosa altro per essere intelligibile. Supporre che *questo qualche cosa altro*, come se la natura fosse impensabile senza di esso, sia riferito a quelle condizioni la cui relazione reciproca forma il sistema della natura, nello stesso modo in cui queste sono reciprocamente riferite, sarebbe senza dubbio in contraddizione col concetto che noi abbiamo di questo sistema come di una sintesi che tutto unifica. Non può perciò rite-

nersi che esso sia riferito alle loro condizioni come p. e. un invariabile antecedente ad un invariabile susseguente, o come un corpo ad un altro corpo fuori di sè. Ma non vi sarebbe contraddizione nell'ammettere un principio che rende tutte le relazioni possibili, ma che non è esso stesso determinato da nessuna di queste, se noi troviamo che sia richiesto un tale principio necessario per costituire una sintesi di relazioni.

28. Questa è allora la considerazione che noi dobbiamo ora fare. La relazione per noi è un tale fatto famigliare che noi dimentichiamo facilmente che essa racchiude tutto il mistero, se è mistero, dell'esistenza della moltiplicità nell'unità. Sia che noi diciamo che una cosa unificata è unica in sè, molteplice rispetto alle sue relazioni, o che vi è una sola relazione fra le cose molteplici p. e. la relazione di mutua attrazione fra i corpi — noi dobbiamo adoperare o l'una o l'altra delle espressioni per rendere i più semplici fatti — noi affermiamo ugualmente l'unità della molteplicità. Si astragga da una cosa le sue molteplici relazioni e non vi rimane più nulla. Queste essendo molteplici determinano o costituiscono la sua certa unità. Non avviene già che la cosa prima esista nella sua unità e poi sia ridotta a diverse relazioni; senza le relazioni non esisterebbe affatto, nello stesso modo questa relazione è una unità di molte cose, queste nella loro molteplicità formano l'unica relazione. Se queste relazioni esistano realmente, vi è una reale unità della molteplicità, una reale molteplicità di ciò che è unico. Ma una pluralità di cose non può unificarsi da sè in una relazione, non può una singola cosa da sè ridursi ad una molteplicità di relazioni. È vero, come noi abbiamo detto, che le singole cose non sono nulla se non sono determinate da relazioni che sono la negazione della loro unità, ma esse perciò non cessano di essere cose singole. Il loro essere comune non è qualche cosa in cui le loro diverse esistenze si annullino. Al contrario, se esse sopravvivessero nella loro singolarità non vi potrebbe essere relazione fra di loro ma una squallida identità priva di caratteristiche. Per cui vi deve essere qualche cosa altro oltre le stesse cose molteplici, qualche cosa altro che le unifica senza annullare la loro diversità.

29. Noi siamo abituati ad una tale attività combinatrice quale è la nostra intelligenza. È mediante questa attività che la sensazione presente acquista una caratteristica in confronto alla sensazione anteriore e che noi percepiamo il *fenomeno*, che consiste nel passaggio dall'una all'altra. È essenziale per il loro paragone e per la caratteristica che le sensazioni acqui-

stano mediante il paragone, per avere un evento o una successione percepibile che una sensazione non si fondi con l'altra e che si tenga distinto l'essere di ciascuna. D'altra parte esse devono essere nello stesso tempo unite nella relazione dove la loro particolarità è così necessaria. Ma se non fosse per l'azione di qualche cosa che non è nè l'una nè l'altra nè tutte e due insieme, non vi sarebbe alternativa fra la loro separazione e la loro fusione. Una potrebbe lasciare posto all'altra o entrambe insieme combinarsi con una terza, ma un'unità nella quale si mantenga la loro distinzione non si forma senza il relativo atto di un'intelligenza che non si confonde nè con l'una nè con l'altra.

Ciò che si è detto sopra è un esempio di relazione fra sensazioni che, venute in relazione per mezzo dell'intelligenza, diventano oggetti o fenomeni sensibili. Ma la stessa o analoga azione è necessaria per rendere conto di ogni cosa, di una relazione fra gli atomi materiali così come di qualunque altra cosa. Allora o noi dobbiamo negare del tutto la realtà delle relazioni e considerarle come finzioni della nostra intelligenza combinatrice, oppure noi dobbiamo ammettere che essendo il prodotto della nostra intelligenza esse sono pure empiricamente reali perchè la nostra intelligenza è un fattore della realtà dell'esperienza. Se supponiamo che siano reali in modo diverso da quello che sono per noi, diverso da quello che sono nel mondo della nostra esperienza, noi dobbiamo riconoscere come condizione di questa realtà l'azione di qualche principio unificatore analogo a quello del nostro intelletto.

30. Come noi abbiamo visto, la prima di queste concezioni se portata coerentemente alle sue conseguenze, non ci permette di considerare qualunque cosa come reale, della quale possa dirsi quel che si vuole dal momento che ogni predicato è basato su qualche relazione. Perciò passiamo naturalmente all'altra. Tutto ciò che noi infatti consideriamo come reale finisce di essere determinato da relazioni. La sensazione può essere la rivelazione o la prova del reale, ma dev'essere sentita in certe relazioni, se no nulla rivela e nulla prova. Così noi siamo obbligati a riconoscere una realtà che noi almeno distinguiamo nella pratica e nella conoscenza quotidiana dall'illusione in ciò, che essa è pure l'opera del pensiero o dev'essere ad ogni modo considerata tale fino a che si possano ammettere le relazioni senza un relativo atto o senza riferir quest'atto a qualche cos'altro diverso dal pensiero. Qui per coloro che aderiscono all'opposizione fra il reale e l'opera del pensiero, e che nello stesso tempo non possono negare l'opera

del pensiero nella formazione delle relazioni, sorge una distinzione fra la realtà in qualche senso assoluto — la realtà delle cose in sè che sono supposte completamente esenti da ogni determinazione dovuta a relativi atti del pensiero, ma delle quali per questa ragione nulla si sa e nulla può dirsi — e la realtà empirica di ciò che noi distinguiamo dall'illusione che sta in certe relazioni con tutta la nostra esperienza.

31. Questa distinzione sta a base della teorica di Kant. È più facile additare gli imbarazzi e le incongruenze a cui questa teoria, questa distinzione lo conduce, che togliersela di dosso. Invece la critica comune fatta a Kant non si è presa molto pensiero di questa distinzione e dei suoi imbarazzanti risultati. È stata troppo occupata nel confutare la sua dottrina che le leggi di natura sono opera dell'intelletto per poter investigare attentamente la sua concezione della relazione fra la natura, in questo senso della parola, e le cose in sè. Tale critica ha guadagnato dei facili allori dovuti alla nessuna intelligenza delle questioni più vitali del suo sistema, mentre non si è attaccata la parte più debole. Si sono date abbastanza prove di ciò che non è dubbio, che la nostra conoscenza delle leggi naturali è il risultato dell'esperienza, ma la questione se i fenomeni siano così riferiti da costituire la natura, che è l'oggetto della nostra esperienza, senza l'azione unificatrice dell'intelletto è raramente toccata. Data un'esperienza di fenomeni che costituiscono per le loro relazioni un sistema — reciprocamente così riferiti per cui un oggetto che è realmente o secondo tutte le sue relazioni, è in tal modo inalterabile — è facile dimostrare che la nostra conoscenza delle leggi naturali è il prodotto di questa sintesi. Tale esperienza nella sua forma più elementare è già implicitamente una conoscenza che vi sono leggi naturali, e solo occorre riflettervi perchè diventi tale anche esplicitamente. Quando essa è diventata tale esplicitamente, il progresso dell'esperienza — per mezzo della conoscenza delle relazioni di cui non vi è stata prima esperienza o sulla cui esperienza non si è riflettuto — diventa una sempre maggiore conoscenza di ciò che le leggi naturali sono in modo particolare. Ma la derivazione della conoscenza da un'esperienza di fenomeni costantemente riferiti è la sua derivazione da oggetti costantemente riferiti alla coscienza. Se la sintesi degli oggetti non fosse una loro relazione della coscienza, non se ne avrebbe nessuna esperienza. La questione allora consiste in ciò: come una successione di sensazioni diventi una tale relazione di oggetti nella coscienza. Se una relazione di oggetti esistesse o si sapesse che esiste in modo diverso da quella che è per una

coscienza, ciò non ci aiuterebbe a spiegare ciò che si deve spiegare, ciò che è un assoluto processo di coscienza. Le sensazioni che si seguono sono senza dubbio dovute a certe condizioni riferite che non sono sensazioni. Ma ammettendo per il momento che queste condizioni e la loro relazione esistino indipendentemente dalla coscienza, anche dando ragione di una quantità di sensazioni esse non spiegano l'esperienza dei fenomeni. Di due oggetti che formano il termine di una relazione, uno non può esistere così riferito senza l'altro, e perciò non può esistere prima o dopo l'altro. Perciò gli oggetti fra i quali esiste una relazione, una relazione di successione, non sono in quanto riferiti successivi. In altre parole una successione implica sempre qualche cosa di diverso dai suoi termini, qualche cosa di diverso che può simultaneamente rappresentare a se stesso degli oggetti non esistenti simultaneamente ma uno prima dell'altro.

32. Così affinchè le successive sensazioni possano essere oggetti riferiti d'esperienza, anche oggetti sempre riferiti successivamente, deve esservi nella coscienza un agente che si distingue dalle sensazioni unendole nelle loro particolarità e tenendole presenti nella loro successione. E questo potere, invece di essere riducibile o derivato da una successione di sensazioni, è la condizione di una tale successione, la condizione dell'esistenza di quella relazione fra le sensazioni, come di quelle altre relazioni che non sono invero relazioni fra le sensazioni, ma devono avere il loro essere nella coscienza se sono oggetti di esperienza. Se vi fosse un'esperienza composta di oggetti riferiti, dovrebbe esservi nella coscienza un principio unificatore, che non solo si rappresenta gli oggetti riferiti ma nello stesso tempo li rende tali e li unisce in reciproca relazione con questo atto di rappresentazione, e che è unico per tutta l'esperienza. L'unità di questo principio dev'essere correlativo all'unità dell'esperienza. Se ogni possibile esperienza di oggetti riferiti — l'esperienza di 100 anni fa e l'esperienza di oggi, l'esperienza che io possiedo qui e posso possedere in qualunque altro punto dello spazio — forma un unico sistema; se non vi può essere un'esperienza di oggetti non riferiti, allora dev'esservi una corrispondente semplicità in quel principio della coscienza che forma il nodo di relazione fra gli oggetti.

33. È questo il pricipio che Kant chiama spesso *l'unità sintetica intellettiva della appercezione* e qualche volta semplicemente *l'intelletto.* Per le ragioni sopra dette sembra che si debba ammettere che esso è,

come egli dice, la base della necessaria regolarità di tutti i fenomeni di un'esperienza (*Kant's Werke*. Ediz. Rosenkranz, II, pag. 114); la base non solo della nostra conoscenza delle uniformi relazioni fra i fenomeni, ma dell'esistenza di queste uniforme relazioni. La base delle relazioni e quella della loro conoscenza è unica ed identica. La questione come l'ordine della natura corrisponda alla concezione che noi ne abbiamo; o come qualche volta si supponga la questione se la natura ha realmente l'uniformità che possiede nella nostra concezione o continuerà ad averla, trova risposta nel riconoscere il fatto che la nostra concezione di un ordine naturale e le relazioni che lo formano hanno una radice spirituale comune. L'uniformità della natura non significa che i suoi componenti siano dovunque gli stessi ma che essi sono dovunque riferiti, non che la cosa che è stata è quella che sarà, ma che ciò che avviene è determinato dalla sua relazione a ciò che è avvenuto, e contribuisce a determinare tutto ciò che avverrà. Se natura vuol dire sistema d'oggetti di possibile esperienza, tale uniformità necessariamente deriva dall'azione dello stesso principio che è compreso nell'esistenza di ogni relazione fra gli oggetti dell'esperienza. È impossibile una relazione non riferita a tutte le altre relazioni delle quali si può avere esperienza. Essa non può esistere altro che per mezzo di un soggetto unificatore di tutte le relazioni sperimentate, e questa condizione della sua possibilità implica la sua connessione con tutte le altre relazioni che sono o saranno così costituite. Ogni relazione reale perciò, che è anche conoscibile, è una relazione necessaria o obiettiva od immutabile. Essa è un fatto la cui esistenza è dovuta all'azione di quel singolo soggetto dell'esperienza, che è ugualmente la condizione di tutti i fatti che possono essere sperimentati, un fatto che per mezzo di quel soggetto sta in reciproca connessione definita ed immutabile con tutti questi fatti.

34. Il risultato di questa concezione è quello di superare la separazione che è propria del nostro pensiero comune fra la facoltà od il processo soggettivo dell'esperienza da una parte ed i fatti sperimentati dall'altra. Alla prima riflessione sulla nostra conoscenza del mondo, noi consideriamo sempre i fatti conosciuti come esistenti indipendentemente dall'attività per cui essi sono conosciuti. Poichè è ovvio che i fatti del mondo non cominciano ad esistere quando questo o quella persona comincia a conoscerli, poichè noi non concepiamo nessuna azione intellettiva oltre quella che esercita questa o quella persona, così noi necessariamente con-

sideriamo l'esistenza dei fatti come indipendente da un intelletto. Qui sorge l'antitesi fra il mondo cononciuto ed il mondo conoscibile ed il soggetto capace di conoscerlo, come fra due esistenze indipendenti l'una dall'altra, o la prima delle quali è indipendente dall'altra. Si suppone che l'intelletto derivi i suoi materiali dall'azione che il mondo esercita su di lui, ed agisca solo reagendovi, ma le relazioni, che egli stabilisce fra la materia così derivata nei suoi processi di distinzione e di comparazione di giudizio di concetto e di ragione, si suppongano affatto diverse con una causa diversa dalle relazioni fra le cose e i dati di fatto del mondo conosciuto. Dopo più maturo esame, appare però evidente la insostenibilità di questa concezione. Essa non spiega la conoscenza della realtà, non spiega come l'ordine delle relazioni sulle quali si basa l'intelletto, riproduca queste relazioni del mondo materiale che sono considerate di origine e natura tutta diversa. Se noi continuiamo ad analizzare le operazioni implicite nella semplice percezione del dato, noi non riusciamo a scoprire un fenomeno residuo, un dato che possa essere pensato come indipendente da una attività combinatrice e unificatrice che deve essere attribuita allo spirito, se si ammette l'antitesi fra il prodotto dello spirito ed il prodotto delle cose.

35. Si impone perciò la necessità di eliminare il contrasto in questione, ed è naturale che il modo che a prima vista maggiormente ci si raccomanda consista nel considerare il pensiero e la sua attività come un risultato secondario di ciò che prima gli è stato opposto come opera della natura. La debolezza di tale metodo è duplice. Un tale sistema è contraddetto dall'obbiezione della quale già abbiamo parlato, e che può essere sommariamente così formulato: la natura è un processo di mutamento e l'idea di derivare la coscienza del mutamento da un tale processo è impossibile. Secondariamente una tale spiegazione dell'attività del pensiero, se nulla è conosciuto di lui in altro modo, è assurdo. Ciò vuol dire ritenere la natura come un dato e nello stesso tempo trattare come un risultato della natura ciò che è necessario per spiegare la possibilità della sua esistenza. Infatti la natura quale processo di continuo mutamento implica qualche cosa di diverso dai mutamenti, a cui questi sono relativi. Quale sistema di elementi riferiti essa implica l'unità per la cui relazione gli elementi sono reciprocamente unificati. Ma col ridurre il pensiero, lo spirito, o la propria coscienza ad un risultato della natura materiale, se tale riduzione fosse possibile, si elimina la sola attività che

noi conosciamo: quella che mantiene un'identità con sè stessa attraverso una serie di mutamenti, o un principio che può unire una molteplicità senza annullare le particolarità. Nello spiegarci così lo spirito, noi non giustifichiamo il principio della nostra spiegazione.

36. Da un punto di vista kantiano il dualismo fra natura e conoscenza è risolto in modo diverso. Natura e conoscenza non sono identificate, ma trattate come facenti parte di un tutto indivisibile che risulta dall'attività di un principio solo. Non vuol dire che prima vi sia la natura e dopo la sua esperienza o conoscenza. L'intelligenza, l'esperienza, la conoscenza non sono un risultato della natura più di quanto questa non sia un risultato dell'esperienza. Se è vero che non vi è intelletto senza natura, è ugualmente vero che non vi è natura senza intelletto. La natura è il sistema dei fenomeni ed i fenomeni riferiti sono impossibili senza l'azione di un intelletto. Questi fenomeni non sono invece la stessa cosa dell'intelletto. Questo non si riduce a loro nè essi a lui più di quello che ognuno di noi sia riducibile alla serie delle proprie azioni o quella serie a noi; ma senza l'intelletto non esistono, nè fuori dell'attività che li costituisce l'intelletto ha una reale esistenza. Non si avrebbe allora l'assurdità di una natura che comincia ad esistere nel momento nel quale questa o quella persona comincia a pensare? Niente affatto; a meno che sia necessario pensare che l'intelletto comincia ad esistere quando questa o quella persona comincia a capire, una supposizione non solo non necessaria ma che esaminata si vedrà impigliata in assurdità analoghe a quelle che ci impediscono di supporre che la natura abbia un simile principio di esistenza.

La differenza fra quello che può essere chiamato in senso lato il punto di vista kantiano e l'ordinaria concezione è questa: che per questa vi è un mondo in cui il pensiero non è un fattore che necessariamente preesista e sia indipendente dal processo col quale l'uno o l'altro individuo viene a conoscerlo; per il primo vi è un mondo realmente determinato dal pensiero ed esistente solo in relazione al pensiero, il quale è così un antecedente e condizione della nostra conoscenza particolare di esso. L'aumento di conoscenza da parte nostra non è considerato come un processo pel quale fatti ed oggetti in sè non riferiti al pensiero con mezzi inesplicabili lascino gradualmente la loro impronta nel pensiero. La vera opinione è quella di ritenere che l'unità concreta che può essere indifferentemente descritta come una intelligenza eterna realizzata

nei fenomeni unificati del mondo o come un sistema di fenomeni resi possibili da una tale intelligenza, parzialmente e gradualmente si riproduca in noi unendo poco a poco ma in una inseparabile correlazione l'intelletto ed i fatti conosciuti, l'esperienza ed il mondo dell'esperienza.

37. Vi sono senza dubbio abbastanza difficoltà per accettare una tale forma di idealismo, ma non bisogna gravarle con una errata interpretazione. Ciò avviene se questa teoria si considera come la riduzione dei fenomeni alle sensazioni, impressioni ed idee secondo la terminologia di Hume, o l'eliminazione della distinzione fra illusione e realtà. Ridurre i fenomeni alle relazioni è proprio il contrario della loro riduzione a sensazioni. Nessuna sensazione come tale o in quanto sentita è una relazione. Noi possiamo solo supporlo così confondendo la sensazione con le sue condizioni, o la sensazione con quel fatto del suo avvenimento, che è senza dubbio riferito ad altri fenomeni, ma che così come è riferito non è sentito. Una relazione fra sensazioni non è nemmeno essa stessa una sensazione, nè è sentita. Una sensazione può solo essere sentita come successiva ad un'altra sensazione, ma i termini di una relazione, come noi abbiamo visto, sebbene anche la relazione sia un elemento della successione, non si succedono l'uno all'altro. Per costituire la relazione essi devono essere presenti insieme, cosicchè per costituire una relazione fra sensazioni deve esservi qualche cosa di diverso dalle sensazioni per cui esse sono unificate. La relazione fra le sensazioni non è sentita, perchè essa può sussistere soltanto in virtù di qualche cos'altro che la distingue dalle sensazioni. È la nostra conoscenza della successione o passaggio delle sensazioni che ci fa respingere per intuizione un idealismo inteso come una identificazione della realtà del mondo con le sensazioni dell'uomo. I fenomeni, noi ne siamo sicuri, sono in certo modo permanenti. Essi non sono simili al getto di una fonte che vive un momento e poi passa via per sempre. Ma se fossero sensazioni come noi le sentiamo, sarebbero così. Esse non sarebbero cose perdurabili, ciascuna una volta sentita è finita. Esse non formerebbero un mondo a cui noi dobbiamo adattarci, perchè per formare il mondo devono persistere, ciò che le sensazioni come noi le percepiamo non fanno.

Ma l'idealismo che interpreta i fenomeni come relazione e può solo intendere le relazioni come costituite da un unico principio spirituale, non è responsabile di una tale offesa al senso comune. Al contrario la sua vera base è la coscienza dell'obiettività. Il suo vero scopo è di dare la convin-

zione coerente che vi è un mondo di realtà durature oltre il flusso finito delle sensazioni che esso determina. La base di questa divergenza dal realismo ingenuo consiste nel fatto che esso ti soddisfa meno nell'analisi di ciò che implica l'esistenza di un tale mondo. La semplice affermazione che i fatti non sono sensazioni, che le cose non sono idee, che noi non possiamo nè sentire nè pensare fuorchè in un mondo contingente con certe funzioni di materia e di movimento, non ci serve ad intendere ciò che sono i fenomeni e le cose, la materia ed il movimento. Non ci aiuta quando noi cerchiamo di intendere questa espressione il dare loro un significato diverso da quello che è dato dall'esperienza, e quindi dalle relazioni che esistono solo per una coscienza intelligente.

38. Così fin qui noi abbiamo seguito Kant nel cercare ciò che è necessario per costituire un mondo dell'esperienza, un mondo oggettivo, se così è pensato un mondo di leggi certe distinto da un mondo di inconoscibili cose in sè. Noi l'abbiamo seguito come crediamo debba fare chiunque abbia affrontato la quistione, sostenendo che un solo principio attivo e cosciente, comunque chiamato, è necessario per costituire un tale mondo come la sola condizione per cui i fenomeni cioè i contenuti della coscienza, possono essere riferiti l'un l'altro in una sola unificazione. Queste le irrefragabili verità della proposizione· l'intelletto crea la natura. Ma appena arrivati ad accettare questa proposizione l'insegnamento di Kant non ci serve più. Noi potremmo essere pronti a dedurre dall'opera così assegnata all'intelletto nella costituzione della natura, qualche cosa intorno alla spiritualità del mondo reale. Ma Kant ci tratterrebbe da una tale deduzione. Egli ci ricorderebbe che l'opera assegnata all'intelletto riguarda solo i fenomeni, che la natura che l'intelletto costruisce è soltanto un'unificazione in relazione ai fenomeni, e che qualunque conclusione alla quale arriviamo in questo senso circa la natura non è applicabile alle cose in sè. Egli insiste sopra una distinzione fra la forma e la materia della natura; avendo assegnato a questa forma un'origine nell'intelletto attribuisce la natura ad una causa inconoscibile ma diversa, per cui sembra neutralizzare il significato delle sue affermazioni circa il principio intellettivo necessario a costituire la sua forma. Noi non lo interpretiamo male nel ritenere che per forma della natura o come egli stesso qualche volta dice *natura formaliter spectata*, egli pensi le relazioni colle quali i fenomeni sono unificati in un mondo dell'esperienza; con la sua materia o *natura materialiter spectata* i soli fenomeni o sensazioni sono determinate da questa

relazione. (*Kant's Werke*, Ediz. Rosenkranz, II, pag. 775). La *natura formaliter spectata* è l'opera dell'intelletto, ma la *natura materialiter spectata* è l'opera delle sconosciute cose in sè, che agiscono sopra di noi in un modo non conosciuto.

39. Ora se la distinzione fra la forma e la materia dell'esperienza fosse necessaria o anche ammissibile, l'attribuire queste unificazioni dei fenomeni che costituiscono le leggi della natura come noi la conosciamo all'azione di un principio spirituale, ci porterebbe ad una via senza uscita. La distinzione vuol dire che i fenomeni hanno una natura reale come effetti delle cose in sè diversa da quella che hanno come cose unificate nel mondo della nostra esperienza. Non solo, ma mette le due nature in una reciproca posizione di pura negazione e separazione, di modo che è impossibile ogni corrispondenza fra di loro, ogni dipendenza dell'una coll'altra. Come effetti delle cose in sè si suppone che i fenomeni abbiano una natura loro propria, ma non, secondo Kant, che qualche cosa di questa natura si riveli nella esperienza. Tutto ciò che essi rivelano nell'esperienza appartiene loro in virtù delle relazioni reciproche dovute all'azione del principio intellettivo assolutamente opposto all'azione delle cose in sè. La supposta realtà di una sensazione *materialiter spectata* come apparenza di ciò che appartiene ad una cosa in sè, non dev'essere confusa con la sua realtà condizionata da un particolare modo di materia e di movimento, con la realtà che investiga lo scienziato. È probabilmente da questa confusione che la dottrina di Kant sulla relazione fra fenomeni e cose in sè trae qualche attendibilità che può avere per la maggior parte dei suoi lettori. Ma dopo ciò che è stato detto, un po' di riflessione dimostrerà come non sia giustificabile secondo i suoi principi. La realtà di una sensazione dipendente da un movimento o configurazione di molecole è sempre una realtà determinata dalle sue relazioni con altri dati dell'esperienza, una relazione simile ad ogni altra relazione dell'esperienza, che necessariamente costituisce l'unico principio differenziatore che Kant chiama intelletto. Essa costituisce una certa realtà nella quale nessuna esperienza ci può far addentrare di più, che noi supponiamo appartenere ai fenomeni come un'apparenza di una cosa in sè, se si mantiene l'antitesi di Kant.

Se i fenomeni hanno un'altra realtà come *materialiter spectata*, ne seguirà, non già che tutta la nostra conoscenza è una illusione nel senso ordinario della parola perchè ciò implica una possibilità di correzione per mezzo della vera conoscenza, ma che non vi è nessun principio che possa

convincerci che vi è qualche unità nelle cose dalle quali procede la teoria della conoscenza. Il mondo della nostra esperienza e l'ordine delle cose in sè saranno due mondi assolutamente senza riferimento, ognuno dei quali però determina le stesse sensazioni. Tutta quella determinazione di un fenomeno sensibile che può essere oggetto di possibile esperienza o dedotta come una spiegazione dell'esperienza, — la sua semplice posizione di antecedenza o di seguenza nel tempo ad altri eventi, così come la relazione delle condizioni che regolano quella posizione e determinano la sua natura sensibile, — apparterrà ad un mondo del quale un'auto-coscienza unificatrice è il principio organizzatore. Invece lo stesso avvenimento come effetto delle cose in sè apparterrà ad un altro mondo, sarà soggetto ad un ordine tutto diverso di determinazioni che possono avere, e si presume che abbiano, un principio di unità sua propria; ma il cui principio, perchè si tratta di un mondo di cose in sè, sarà la pura negazione di quello che determina il mondo dell'esperienza. Se così è, la concezione dell'universo è ingannevole. L'uomo tesse una sua propria tela e la chiama universo, ma se il principio dell'universo non è uguale a quello o non è dipendente da quello delle cose in sè, allora in verità non vi è universo affatto nè sembra esservi una ragione per non ammettere qualsiasi numero d'altre creazioni indipendenti. Noi abbiamo affermato l'unità del mondo della nostra esperienza soltando trasportando quel mondo in un più ampio caos.

40. Un tentativo non riuscito di vincere le difficoltà è quello di ridurre il mondo dell'esperienza alla dipendenza di quello delle cose in sè, prendendo il principio intellettivo, che nel senso spiegato costituisce il mondo dell'esperienza, non come lo considera Kant una cosa in sè indipendente, ma come un prodotto delle cose in sè. La nostra facilità come già indicata a confondere le cose in sè con le condizioni naturali delle sensazioni può facilmente condurci a proporci il caso in questo modo. Noi siamo facili a credere che certe combinazioni di materia mossa derivino da processi non ancora accertati in questi organismi viventi che hanno delle sensazioni in reazione a certi modi di movimento; e che il soggetto sensibile sotto la continua azione di influenze fisiche simili si identifichi in qualche modo col soggetto intellettivo, la cui azione è necessaria per spiegare il mondo della nostra esperienza. Ma noi abbiamo imparato poco da Kant, se non intendiamo che i termini che in tale psico-genesi sono presi quali attività indipendenti non sono altro che nomi di relazioni, ipostatizzate fra i fenomeni, relazioni alle quali si attribuisce fittiziamente una esistenza ma che in verità

esistono solo per mezzo ed in vista di un soggetto spirituale unificatore ed autodifferenziatore. Se questo soggetto dev'essere indipendente dalle cose in sè, per cose in sè devesi intendere qualche cosa altro che non gli oggetti che noi conosciamo o possiamo conoscere, perchè nell'esistenza di tali oggetti è già implicita la sua azione.

Sorge allora la questione se quando noi abbiamo escluso dalle cose in sè ogni specie di determinazione proveniente dalla relazione ad un soggetto intellettivo, vi sia qualche significato nell'affermare la dipendenza di questo soggetto da loro. Qualunque significativa affermazione di quella dipendenza (sia fatto o soltanto possibilità) non implica un allontanamento delle cose in sè dalla regione del puro inconoscibile ed una loro modificazione da una relazione sottintesa col soggetto intelligente che si dice dipendere da loro? Ma se è così, se è impossibile per una tale relazione come per qualunque altra cosa di esistere estranea all'azione unificatrice dello spirito, che cosa avviene della dipendenza delle cose in sè? Ma sono esse determinate da un'azione spirituale proprio di quella natura che si è detto dipendere da loro, e la cui esclusione è ciò che dà la loro designazione di cose in sè?

41. Queste considerazioni, una volta riconosciuto un principio di distinzione fra mondo dell'esperienza e mondo delle cose in sè, sembrano impedirci ogni tentativo di superare quell'assoluta separazione fra i due mondi che ammette la dottrina di Kant, trattando il soggetto che organizza il mondo dell'esperienza in qualsiasi senso come un prodotto delle cose in sè. Kant stesso non incoraggiò un tentativo del genere. Ma con maggiore riflessione noi possiamo cominciare a chiederci se la concezione che Kant stesso ha della relazione fra le cose in sè e la materia dell'esperienza o *natura materialiter spectata* — dalla cui concezione sorge tutta la difficoltà — non sia essa stessa inconsistente, come quel metodo di sfuggire alle sue conseguenze che noi abbiamo esaminato. Quando noi diciamo che le sensazioni, o i fenomeni in rispetto alla loro materia pura sono effetti delle cose in sè, noi possiamo eliminare con ogni cura possibile la confusione fra cose in sè e le certe condizioni materiali della sensazione o cause formali; ma noi non possiamo affermare una tale relazione di causa ed effetto fra le cose e la sensazione, senza fare delle cose un elemento della relazione che, come Kant stesso avrebbe facilmente occasione di ricordarci, noi non abbiamo nessuna autorità di estendere oltre il mondo dell'esperienza, o di considerare come indipendente dal principio intellettivo di unificazione

che è la condizione per l'esistenza di un tale mondo. La causa ha soltanto significato come una inalterabile connessione fra i mutamenti del mondo della nostra esperienza, inalterabilità la cui base è la unificazione di tutto quel mondo con tutti i suoi mutamenti in un singolo soggetto. Che perciò le sensazioni, la materia della nostra esperienza siano connesse come effetti colle cose in sè, delle quali tutto ciò che può dirsi è che appartengano ad un mondo diverso da quello della nostra esperienza e che non sono relative ad un soggetto al quale invece è relativo il mondo dell'esperienza, è un'affermazione contradditoria od almeno senza significato.

Che Kant questo non abbia visto, viene semplicemente a dimostrare che della sua dottrina, che fu la graduale conquista dei suoi ultimi anni, il suo spirito non fu pienamente cosciente. L'antitesi fra la realtà e l'opera del pensiero ha tale influenza su di lui, che dopo avere egli stesso tracciato l'opera del pensiero in tutto ciò che dà al mondo dell'esperienza un carattere definitivo, non può trattenersi dall'attribuire a questo mondo nei termini del conoscibile una relazione ad un opposto inconoscibile; sebbene questa relazione se esistesse, farebbe parte ci pare come egli stesso dimostra dell'opposto inconoscibile a quel mondo (dipendente da un soggetto intelligente) dal quale esso è espressamente escluso.

42. A questo punto noi possiamo probabilmente anticipare la replica seguente. Sembra impossibile considerare la materia dell'esperienza come effetto delle cose in sè, dal momento che queste cose, se devono essere cose in sè, non si possono supporre esistenti in una relazione che solo ha valore per il mondo dell'esperienza in quanto è determinata da un soggetto intelligente. Ma deve essere ugualmente impossibile considerarla come un prodotto del soggetto intelligente a cui noi dobbiamo negare la facoltà di produrre quel materiale, anche concedendo ad esso ogni funzione che gli può essere attribuita, nell'unificare in un sistema di relazioni il materiale molteplice della sensazione. Eppure noi non possiamo ignorare che esiste la sensazione. Noi non possiamo ridurre il mondo dell'esperienza ad un complesso di relazioni a cui nulla è riferito, come sarebbe se nulla potessimo attribuire a quel substrato che non possiamo riferire all'azione di un'intelligenza combinatrice. Dopo tutte le nostre proteste contro il dualismo non siamo rimasti in ultimo con un residuo difficile da spiegarsi, un essenziale elemento del mondo reale dell'esperienza che noi non possiamo ridurre a ciò che riteniamo il principio animatore di quel mondo, ma che è necessario per costituire il mondo quale esso è, come quel principio stesso? Che cosa guada-

gniamo escludendo altri modi di spiegazione, se esso è infine irriducibile al solo agente col quale noi possiamo spiegare l'ordine del mondo? Non rimane una cosa in sè aliena ed opposta a qualunque cosa che noi spieghiamo come la costruzione dell'intelletto, proprio come se fosse il prodotto di un potere inconoscibile?

43. La migliore speranza di rispondere a queste questioni consiste nel vedere come esse sorgano. Esse sono dovute all'astrazione della materia dalla forma dell'esperienza. Noi facciamo inevitabilmente questa astrazione riflettendo sul processo col quale otteniamo la conoscenza che noi abbiamo, ma questa astrazione è fonte d'errore, quando noi la prendiamo come un principio per supporre una simile separazione nel mondo dell'esperienza. È infatti vero secondo la dottrina già stabilita che il principio, per il quale noi conosciamo che vi è un mondo e ne studiamo la natura, è identico a quello che è la condizione per cui un mondo esiste; ma non si deve perciò immaginare che tutte le distinzioni e relazioni, che noi ci rappresentiamo necessariamente nel processo della conoscenza, abbiano un riscontro col mondo reale. La loro rappresentazione, come una parte della nostra storia spirituale, è un fatto definitivamente riferito e condizionato nella realtà del mondo, ma le distinzioni rappresentate possono esistere solo per noi in cui il principio intellettivo si realizza sotto speciali condizioni, non nel mondo quale esso è in sè o quale è per un'intelligenza perfetta.

La distinzione fra la forma e la materia dell'esperienza è una distinzione di questo genere. Riflettendo sul processo con il quale noi siamo venuti a conoscere una cosa, noi troviamo che in ogni suo momento essa consiste in una ulteriore determinazione di un dato materiale, considerando quel materiale sotto relazioni finora ignote. Ogni percezione ogni grado di conoscenza, così opposta e astratta dall'ulteriore formazione che può acquistare per la continua osservazione ed attenzione, può essere considerata come una materia informe. D'altra parte quando noi osserviamo ciò che una certa percezione od un grado di conoscenza è in sè, noi troviamo che essa è già formata di modi più complessi di quelli che noi possiamo districare dalla sintesi di dati meno determinati. Ma vi è un punto in cui l'analisi individuale retrospettiva della conoscenza che noi possediamo necessariamente si arresta. Anteriormente a qualunque processo formativo intellettivo che noi possiamo tracciare, sembra che vi debba essere un dato da cui comincia questo processo. Questo qualche cosa si crede essere sensazione pura e semplice. Quando tutti gli aumenti di forma dovuti alle unificazioni dell'intelletto sono

stati eliminati, sembra che vi rimanga la semplice sensazione senza la quale l'attività dell'intelletto non avrebbe avuto nulla su cui operare e su cui agire. Questa sensazione allora deve costituire assolutamente la materia dell'esperienza, la materia che esclude ogni forma.

44. Ora è evidente che il principio per il quale noi affermiamo che le semplici sensazioni formano la materia dell'esperienza ci garantisce questa affermazione soltanto per ciò che riguarda la storia psichica dell'individuo. Anche sotto questo aspetto può appena essere accettata. Non vi è nessuna base positiva oltre il fatto che, in quanto ricordiamo noi elaboriamo dei dati di coscienza indipendenti da ogni operazione intellettiva che noi possiamo ricordare di applicare. Ma asserire per questo che vi sono tali dati nella storia della nostra esperienza, che consistono in pure sensazioni anteriori a qualsiasi azione dell'intelletto, non è affatto una deduzione legittima del fatto ammesso. È un'astrazione che può essere espressa a parole, alla quale non si può applicare nessun significato concreto. Perciò una sensazione può solo formare un oggetto di esperienza se è determinata da un soggetto intelligente, che la distingue da sè e la considera in relazione ad altre sensazioni; cosicchè supporre un primo dato o materia dell'esperienza dell'individuo interamente vuoto di determinazioni intellettive è supporre che tale esperienza cominci con ciò che non può essere od appartenere affatto all'oggetto dell'esperienza.

45. Ma la quistione che qui ci interessa non è se una semplice sensazione, una materia completamente estranea all'intelletto, esista come una fase del processo con il quale l'individuo viene a conoscere il mondo; la quistione è se vi è un tale elemento nel mondo dei fatti conoscibili. Possiede la natura — il sistema dei fenomeni connessi dall'unificazione della coscienza che formano l'oggetto dell'esperienza — una realtà simile a quella che Kant descrive come *natura materialiter spectata*? Una realtà consistente di semplici sensazioni, o di sensazioni le cui qualità qualunque possano essere sono indipendenti dalle determinazioni che sorgono dall'azione di un soggetto unificatore ed autodifferenziatore? O possiede per essere ciò che è in qualche altro senso una materia che non dipende da un intelletto unificatore, così come deve dipendere la relazione della mia esperienza d'oggi con quella della mia vita anteriore?

I fenomeni sono fatti riferiti alla coscienza. Così quando noi cerchiamo se vi è nel mondo fenomenico la sensazione non determinata dal pensiero,

la quistione può essere considerata in relazione o ai fatti come tali, o alla coscienza per cui i fatti esistono. Fra i fatti che formano oggetto della possibile esperienza vi sono delle sensazioni che non dipendono dal pensiero per essere quelle che sono? La sensazione non determinata dal pensiero è un elemento necessario della coscienza perchè esista il mondo fenomenico?

46. Dopo quanto è già stato detto, non è necessario trattenerci a lungo per rispondere a queste quistioni. Se ammettiamo di non conoscere altro che il pensiero e la coscienza autodifferenziatrice, nella quale trova posto quell'unificazione del molteplice che è necessario per costituire la relazione; ne segue che una sensazione del pensiero, non determinata dal pensiero e sulla quale il pensiero non agisce sarebbe una sensazione senza riferimento; ed una sensazione senza riferimento non può valere come un fatto. La semplice sensazione è in verità una frase che non rappresenta nessuna realtà. Essa è il risultato di un processo d'astrazione che ci dà un significato confuso; noi riempiamo il guscio che la nostra astrazione ha vuotato rintroducendo ancora la determinazione che noi stessi credevamo di avere eliminata. Noi ci rappresentiamo le pure sensazioni come determinate da relazioni in un modo che sarebbe impossibile se mancasse quell'azione di unificazione che noi riteniamo assente quando le designamo come semplici sensazioni. Il minimo di determinazione che noi attribuiamo mentalmente alla sensazione parlando di lei, possiede già generalmente grado e serie. Noi dobbiamo ritenere che non vi sia sensazione che non sia caratterizzata dalle sue connessioni con altre sensazioni antecedenti o dalla sua propria intensità. Ma a prima vista noi ammettiamo che il carattere così attribuito ad una sensazione apparterrebbe ad essa anche se non vi fosse al mondo ciò che chiamiamo il pensiero. Certamente non dipende da noi, da un potere della nostra volontà, che le sensazioni ci pervengano in questo o quell'ordine di successione, con questo o quel grado di intensità. Ma la quistione è se la relazione di tempo fra una sensazione e l'altra, o la relazione fra una sensazione ed altri possibili modi della stessa sensazione impliciti nel fatto che esso ha un proprio grado, non possa esistere se non vi è un soggetto al quale le molteplici sensazioni o modi della stessa sensazione sono presenti e distinte da lui. Se si ammette che queste relazioni, che costituiscono la minima determinazione di un fatto sensibile, esistono solo per l'azione di un tale soggetto, ne viene che il pensiero è la condizione necessaria dell'esistenza di fatti sensibili e che la semplice sensazione nel senso su esposto non è un possibile elemento costitutivo dei fatti.

47. Ora, se la conseguenza è dubbia, la disputa può solo cadere su di una quistione secondaria: sulla idoneità della parola « pensiero » a rappresentare una funzione di cui si ammette la natura essenziale. Se per pensiero si intende necessariamente una facoltà che nasce e muore con ogni uomo, che si estenua col lavoro e si ritempra col riposo, che appare nella costruzione dei ragionamenti, ma non nelle idee comuni che fanno che sia una stessa cosa l'umanità e la sua esperienza, se per pensiero s'intende una facoltà della quale il grande pensatore può farsi bello come l'atleta della forza dei suoi muscoli, allora dire che la facoltà che rende i fatti sensibili quali sono può essere solo quella di un soggetto pensante è una improprietà assurda. Ma se sembra che una funzione come l'autocoscienza sia necessaria per l'esistenza di relazioni e perciò di fatti determinati — una funzione identica per principio a quella che autorizza l'individuo a considerare il futuro ed il passato e che rende la sua esperienza una sintesi — allora è più ragionevole modificare qualcuno dei nostri più abituali concetti sul pensiero, anzichè rinunciare in forza di questi concetti a riconoscere un'identità essenziale fra il soggetto che forma il principio unificatore del mondo dell'esperienza e quello che in noi ci permette di averne coscienza.

È venuto il tempo di considerare se le caratteristiche del pensieso, così come è esercitato da noi, non devono piuttosto ricercarsi nell'unità del suo oggetto che è comune a tutti gli uomini e nella continuità dell'esperienza su quell'oggetto, anzichè nella eventualità di una vita individuale che vive un giorno, o nelle attitudini che ognuno può vantare di possedere più del suo vicino.

48. Alla nostra questione deve allora rispondersi nella prima delle due forme negativamente. Un fatto composto di semplice sensazione, nel senso surriferito, è una cosa impossibile, una contraddizione. Non si può concepire che un essere possa sentire anche se non pensa. Non dobbiamo ora cercare se vi sono veramente degli esseri viventi che sentono ma che non hanno la capacità di pensare. Tutto ciò che noi possiamo ammettere è che, in quanto essi sentano senza pensare, le loro sensazioni non sono dei fatti per loro, per la loro coscienza. Le loro sensazioni sono dei fatti, ma soltanto in quanto determinati da relazioni che esistono per una coscienza pensante e che diversamente non possono esistere. E in tale modo quella larga parte della nostra propria vita sensitiva che si svolge senza essere determinata da pensieri, è una serie di fatti con la cui determinazione il nostro pensiero non ha nulla a che fare, ma che nondimeno dipendono per

la loro esperienza quale serie di fatti, dall'azione dello stesso soggetto che in un altro modo d'azione ce ne rende possibile la conoscenza. Ma si può obiettare che noi già abbiamo ammesso che vi è una semplice coscienza sensibile, ed una volta ammessa che diventa il fatto di negare alla sensazione una realtà separata o indipendente? La risposta è che la distinzione della coscienza semplicemente sensibile consiste in questo: che ciò che essa è realmente, non è coscientemente; che le relazioni dalle quali essa è realmente determinata non esistano per lei ma per la coscienza pensante dalla quale essa e le relazioni dipendono per essere ciò che sono. Le sue stesse caratteristiche come semplice coscienza sensibile dipendono dalle condizioni nell'universo delle cose, dalle quali essa non sarebbe condizionata se non fosse realmente di più di ciò che essa sente di essere, se non esistesse per un'altra forma di coscienza che la comprende con le sue condizioni e non le fosse relativa.

49. Rispondendo alla prima si è già risposto alla seconda forma nella quale la questione ci si è presentata: può la sensazione esistere come un elemento indipendente in una coscienza alla quale i fatti possono apparire? Per quel soggetto pensante la cui azione è l'assoluta unificazione che rende i fatti ciò che sono, la loro esistenza e la loro apparenza dev'essere unica ed identica. La loro apparenza, la loro presenza nella coscienza è la loro esistenza. Le sensazioni non possono essere un elemento indipendente in quel soggetto a cui esse appaiono, più di quello che possono esserlo per quel soggetto per la cui azione esse esistono. È vero da una parte, come è stato ammesso, che per una grande parte della nostra vita noi sentiamo senza pensare e senza determinare le nostre sensazioni dai nostri pensieri, mentre d'altra parte noi siamo capaci di concepire un mondo fenomenico, siamo soggetti ai quali i fatti possono apparire. Ma in quanto noi sentiamo senza pensare, nessun mondo di fenomeni esiste per noi. La sospensione del pensiero in noi produce anche la sospensione della realtà. Noi non cessiamo di essere dei fatti, ma i fatti cessano di esistere per la nostra coscienza. Per quanto noi possiamo spiegare il carattere semplicemente temporaneo ed interrotto dell'azione del pensiero sopra la sensazione, quel carattere temporaneo non ci dà nessuna ragione per essere perplessi a negare che la sensazione determinata dal pensiero possa essere un elemento della coscienza necessaria affinchè esista un mondo di fenomeni.

50. La semplice sensazione allora come un oggetto non determinato dal pensiero non trova posto nel mondo dei fatti, nel mondo della possibile

esperienza. Ogni ostacolo che sembra opporsi alla conoscenza monistica di quel mondo scompare. Noi non possiamo più ritenere che sia necessario spiegarlo come un prodotto delle cose in sè, o altrimenti che esso rimanga come una inammissibile posizione fra il pensiero e l'opera sua. Sensazione e pensiero sono inseparabili e reciprocamente dipendenti nella coscienza per cui esiste il mondo dell'esperienza, in una inseparabile e reciproca dipendenza colla costituzione dei fatti che formano l'oggetto della coscienza. La sensazione nella sua piena realtà include il pensiero e viceversa. È uno stesso e medesimo mondo vivente dell'esperienza, che considerato come molteplice oggetto rappresentato a se stesso da un soggetto differenziatore può essere chiamato sensazione; considerato come un soggetto che si rappresenta tale oggetto può essere chiamato pensiero. Uno non è il prodotto dell'altro e solo così per astrazione quando riduciamo l'uno o l'altro a qualche cosa di diverso possiamo trattarli come il prodotto di qualche altra cosa o possiamo applicarvi le categorie di causalità. Perchè quella categoria è esso stesso il loro prodotto, o piuttosto esso rappresenta una forma dell'attività della coscienza che essi costituiscono in unione inseparabile. La connessione fra un fenomeno e le sue condizioni ha valore soltanto per mezzo della coscienza e nella coscienza. Nessuna connessione simile può valere fra quella coscienza e qualche cosa altro, ciò che significa che la coscienza stessa sia considerata come sensazione o come pensiero essendo per mezzo suo che ogni cosa è spiegata, non può essere alla sua volta spiegata nel senso che a lei possa assegnarsi un « perchè » ed un « donde ».

Noi possiamo spiegare ogni elemento del mondo fenomenico mostrando la sua relazione con altri elementi dello stesso mondo, ma ciò non è ancora dare spiegazione del mondo stesso. Noi possiamo cercare e cerchiamo le condizioni sotto le quali un organismo senziente si forma e le varie forme dell'azione molecolare da cui originano le particolari sensazioni da parte di un tale organismo. Noi possiamo accertare le uniformità che si seguono da una sensazione all'altra nella vita dell'individuo e della razza, noi possiamo tracciare la storia regolare del modo con cui una particolare forma di pensare è stata determinata da una precedente ed alla sua volta ha avuto influenza su di un modo di pensare posteriore e come certe emozioni determinano certe idee, e certe idee certe emozioni; ma in tutto ciò noi connettiamo fenomeno a fenomeni e non già il mondo dei fenomeni a qualche cosa di diverso. Noi non facciamo nulla per spiegare la coscienza che tutto unisce che sola può rendere possibile questa seguenza e queste connessioni, le quali soltanto esistono per lei, e che noi possiamo conoscere

soltanto per mezzo suo. Noi possiamo invece dimostrare la contraddizione in cui si cade supponendo un mondo di fenomeni che non esiste per la coscienza e nella coscienza, e analiticamente discernere ciò che dev'essere la caratteristica formale di una coscienza per cui esiste un mondo di fenomeni connessi. Così noi possiamo dare un'idea di ciò che il mondo deve essere come assoluto e di ciò che fa lo spirito che lo costituisce. Ma perchè tutto ciò che noi possiamo sperimentare è cosa di questo mondo, e tutte le nostre deduzioni e spiegazioni si rifescono solo ai suoi dettagli; nè questo mondo come un assoluto nè la sola coscienza che lo costituisce possono essere spiegati nel senso ordinario della parola. Non possono essere spiegati da ciò che costituisce il loro contenuto, e siccome essi tutto racchiudono almeno come possibile esperienza, non vi è null'altro che possa spiegarli. E questo è ugualmente vero della coscienza come sensazione e della coscienza come pensiero perchè l'una nella sua realtà coinvolge l'altra.

51. Noi possiamo ora di nuovo considerare la restrizione che Kant fece nell'interpretazione del suo detto: *l'intelletto crea la natura*. Con ciò volle significare che l'intelletto come il principio unificatore che è la base delle relazioni agisce formalmente sopra le sensazioni come sopra un materiale fornitogli da un opposto elemento chiamato cosa in sè, formando così un sistema di fenomeni chiamato natura che è il solo oggetto dell'esperienza a cui tutti i giudizi si riferiscono intorno a dati di fatto. Noi dubitiamo che vi sia una realtà indipendente o una realtà determinata da qualche cosa altro che non sia il pensiero, che è così attribuita alla sensazione. Non è che noi vogliamo attribuire al pensiero una funzione più ampia di quella che Kant attribuisce all'intelletto in quanto è separato dalla sensazione, supposto che si ammetta questa separazione. È questa una separazione che è dubbia. Noi non discutiamo la validità del quesito di Locke dell'impossibilità che un uomo a forza di pensare possa produrre un'idea semplice. Noi ammettiamo che il puro pensiero non può produrre i fatti di sensazione, più di quello che la semplice sensazione possa generare il pensiero. Noi neghiamo che esista, e realmente, la semplice sensazione o il semplice pensiero. Noi riteniamo che queste frasi rappresentino delle astrazioni alle quali non corrisponde nessuna realtà sia nei fatti del mondo, sia nella coscienza a cui questi fatti sono relativi. Noi non possiamo dare altro significato alla realtà applicata al mondo dei fenomeni che quella dell'esistenza che appare sotto definitive ed inalterate relazioni, e noi troviamo che è solo per una coscienza pensante che tali relazioni

possono sussistere. La realtà della sensazione astratta dal pensiero è realtà astratta dalle condizioni che la fanno essere realtà. È certo che una grande parte della nostra vita sensitiva non è determinata dal nostro pensiero, e che la vita sensitiva di innumerevoli esseri non è completamente determinata in loro dal loro pensiero; ma tutto ciò non prova che cosa realmente sia in natura o nel mondo dell'esperienza possibile questa vita sensitiva. La vita sensitiva non ha nessun posto nella natura se non quello determinato da relazioni che solo possono esistere per una coscienza che pensa. Essa esiste in virtù della coscienza che costituisce la realtà e fa del mondo un tutto, non in quella separazione che è un attributo di noi esseri pensanti ma come condizionata da un tutto alla sua volta condizionato dal pensiero.

Di ciò che la coscienza è in sè o nel pensiero noi possiamo solo dare un'idea negativa. Che vi sia una tale coscienza risulta dall'esistenza del mondo, ma ciò che è noi possiamo soltanto saperlo in quanto essa agisce su di noi, rendendoci capaci quantunque parzialmente e gradualmente di avere coscienza di un mondo e di averne una intelligente esperienza. In una tale conoscenza o esperienza non vi è semplice sensazione o semplice pensiero. Nessuna sensazione vi entra se non determina ed è determinata da un ordine di relazioni reciproche di cui un soggetto differenziatore forma la sintesi che li unisce. Il pensiero non ha altre funzioni che quello di coordinare costantemente le nuove apparizioni in virtù della loro presenza in quell'unico soggetto. E noi siamo giustificati nell'affermare che come una mutua indipendenza di pensiero e di sensazione è impossibile in ogni nostra coscienza, capace di percepire un mondo e per cui un mondo esiste; così nemmeno è possibile per la coscienza assoluta della quale la nostra non è che un modo imperfetto.

52. Lo scopo di questa lunga discussione è stato quello di arrivare ad una conclusione circa la relazione fra l'uomo e la natura, una conclusione a cui si deve giungere prima di potere essere sicuri che una qualunque teoria etica nel vero senso della parola non è un lavoro inutile. Se per natura noi intendiamo l'oggetto dell'esperienza possibile, l'ordine di fatti conoscibili o di fenomeni — e questo è ciò che i nostri scienziati vogliono dire quando fanno la genesi naturale del carattere umano — allora la natura implica qualche cosa altro di diverso da sè quale condizione della sua esistenza. Noi di questo qualche cosa non possiamo dire positivamente altro che è una coscienza autodifferenziatrice, perchè la funzione che deve compiere per rendere possibile l'unificazione fra i fenomeni e così la natura, è

quella che esercitiamo, per quanto limitatamente, nell'acquisto dell'esperienza, e soltanto per mezzo di una tale coscienza. Noi possiamo dire negativamente che le relazioni, con cui mediante la sua azione i fenomeni sono determinati, non sono sue relazioni, non relazioni dalle quali sia essa stessa determinata. Queste relazioni derivano dalla sua presenza nei fenomeni o dalla presenza dei fenomeni alla coscienza, ma la stessa condizione di tale derivazione è che la coscienza unificatrice che li costituisce non sia essa stessa uno degli oggetti così riferiti. La relazione reciproca degli eventi nel tempo implica la loro uguale presenza ad un soggetto che non è nel tempo. Non vi sarebbe il tempo se non vi fosse un'autocoscienza extratemporale. Così non vi sarebbe relazione di oggetti l'uno fuori dell'altro o nello spazio, se questi non fossero ugualmente riferiti ad un soggetto a cui essi non sono estranei; un soggetto che è esteriore ad ogni cosa non può essere un attributo che per la sua azione unificatrice costituisce quella relazione dalla quale non è egli stesso determinato. Lo stesso dicasi di queste relazioni che noi facilmente trattiamo come entità indipendenti sotto il nome di materia e di movimento. Queste sono relazioni che esistono per una coscienza che non è da loro condizionata come se fosse essa stessa movimento o materia.

53. Se l'obiezione è rivolta all'interpretazione della materia, in quanto consiste di certe relazioni, se si insiste sul suo carattere di sostanza, rimane a vedere che cosa si intende per sostanza. Non si nega che vi siano sostanze materiali, ma si troverà che la loro determinazione sia di sostanza che di materiale dipende da certe relazioni. Per sostanza noi intendiamo ciò che persiste attraverso certe apparenze. Essa rappresenta quell'identico elemento attraverso le apparenze, attraverso i momenti delle loro apparizioni, in virtù del quale esse non sono apparenze diverse ma mutamenti connessi. Una sostanza materiale è quella che permane identica a se stessa rispetto ad alcune delle qualità che includiamo nella nostra definizione di materia, qualità che consistono tutte in qualche specie di relazioni mentre sotto altri aspetti essa muta. Il suo carattere di sostanza dipende da quella relazione di reciproche apparenze in un singolo ordine che le rende mutevoli. Non è che prima vi sia una sostanza e che certi mutamenti ne provengono; la sostanza presuppone i mutamenti e non può esistere in altro modo. Fuori dei mutamenti non vi è sostanza, così come senza effetti non vi è causa. Se noi crediamo meglio dire che la materia esiste come sostanza, noi sostituiamo semplicemente alla sua designazione che consiste di rela-

zioni una designazione che indica una correlazione a una certa specie di relazione. La sua esistenza come sostanza dipende dall'azione della stessa auto-coscienza, da cui dipende la connessione dei fenomeni per mezzo di quella relazione.

Ed il soggetto, la cui azione è presupposta dalla connessione dei fenomeni in un unico sistema di natura per mezzo di questa correlazione di mutamenti, non può identificarsi con quella correlazione — con qualunque specie di sostanza — come non può identificarsi con il mutamento a cui la sostanza è relativa. È già stato detto che una coscienza alla quale gli eventi appaiono quali mutamenti non può essa stessa consistere in questi eventi. La sua auto-distinzione da tutti questi eventi è necessaria in quanto li unifica tutti quanti come mutamenti. E per la stessa ragione quella connessione di tutti i fenomeni, in quanto mutamenti di un unico mondo presupposto nell'unità dell'esperienza intelligente, non può essere l'opera della sostanza determinata da questi mutamenti. La sua propria distinzione da questi mutamenti, che è la condizione per cui essi appaiono alla coscienza sotto questa relazione di mutamento, è incompatibile con il suo essere così determinato.

Anche se noi ammettiamo come possibile che un soggetto che connette certe apparenze come mutamenti fosse esso stesso determinato da certi mutamenti, sarebbe impossibile che un soggetto che così connette tutte le apparizioni della natura fosse riferito come sostanza a tutte od a ciascuna di loro.

54. Noi possiamo dire che la conclusione a cui siamo giunti è che la natura nella sua realtà, o per essere ciò che è, presuppone un principio che non è naturale. Chiamandolo non naturale noi intendiamo dire che non è compreso fra i fenomeni che a lui devono la loro sistemazione, nè consiste nella loro serie, nè è esso stesso determinato da qualche relazione che egli pone fra i fenomeni. A voler dire di più bisogna andare cauti di non cadere in errore. Noi possiamo sicuramente chiamarlo spirituale, poichè per le ragioni dette noi siamo giustificati nel pensarlo come una coscienza autodifferenziatrice. A denominarlo soprannaturale noi corriamo il rischio di interpretarlo male e di essere male intesi, poichè noi poniamo fra questo principio e la natura una relazione di tal genere che non ha veramente altra realtà che nella natura come una relazione di fenomeno a fenomeno. Noi diciamo che è qualche cosa superiore alla natura, che è una causa di cui la natura è l'effetto, una sostanza i cui

mutamenti costituiscono la natura; mentre in realtà tutte le relazioni così espresse sono relazioni che non esisterebbero se non per un soggetto autocosciente non naturale, ma che non sono predicabili di esso. Se noi adoperiamo dei termini nei quali tali relazioni sono implicite, deve essere chiaramente compreso che questo linguaggio ha un carattere metaforico.

D'altra parte non vi è nessuna ragione imperativa per la quale noi dobbiamo limitare la *natura* al senso ristretto che noi abbiamo supposto, se lo stesso significato può essere espresso da altro termine. Se vi piace, noi possiamo adoperare il termine *natura* per rappresentare un tutto unico che racchiude tanto il sistema dei fenomeni riferiti quanto il principio diverso da questo sistema stesso, ma che lo presuppone. Ma in questo caso per evitare confusioni, noi dobbiamo trovare un altro termine diverso da quello di *natura* per rappresentare il sistema dei fenomeni come tali, o così considerati senza inclusione del principio spirituale che tale termine ammette, ed un altro termine diverso da quello di *naturale* per rappresentare ciò che questo sistema di fenomeni contiene. Noi siamo abbastanza sicuri comunque di non riuscire in ciò, e la parola *natura* diventa per conseguenza un termine il cui significato si allarga e si restringe nel gergo filosofico. Se ne parla come di un agente indipendente cui è attribuita una certa perfezione ed un certo proprio contenuto; e non ci si deve obiettare che noi riteniamo che tale agente includa il principio spirituale fuori del tempo e dello spazio, immateriale, immobile, eternamente identico a se stesso, necessario per la possibilità di un mondo fenomenico. Ma è diverso se la *natura* è nello stesso tempo pensata, come avviene quasi inevitabilmente solo sotto attributi applicabili al mondo dei fenomeni, e così esclude il principio spirituale che questo mondo invece presuppone ma come diverso da sè. In tale caso attribuire indipendenza e contenuto proprio alla natura, se per un momento si può usare un linguaggio teologico del quale generalmente è bene non fare uso, è deificare la natura negando i suoi titoli alla deificazione. Ciò vuol dire parlare di una natura senza Dio solo in un modo appropriato, intendendo la natura come essa è in Dio. Ora per impiegare un linguaggio meno soggetto ad errate interpretazioni è cadere in una perpetua confusione il cercare una perfezione nel mondo fenomenico esistente sotto condizioni di tempo e di spazio, la quale perfezione appunto perchè questo mondo esiste sotto queste condizioni non può essere trovata qui. Il risultato della confusione sarà che non potendo scoprire ogni perfezione o realtà o un'attività indipendente fra i fenomeni che noi conosciamo;

ed avendo ignorato che questi fenomeni implicano l'esistenza di un principio spirituale diverso da loro noi veniamo ad affermare che non esiste affatto nessun essere perfetto o auto-determinato o per lo meno in relazione a noi.

Capitolo II.

La relazione dell'uomo come intelletto con il principio spirituale della natura.

L'uomo ed il principio spirituale.

55. Dalla conclusione del precedente capitolo veniamo alla questione che è la base della ricerca morale: in quale relazione noi stessi ci troviamo col soggetto differenziatore che noi troviamo nella natura e tuttavia diverso da lei. In certo modo a questa domanda si è risposto con le considerazioni con le quali ci siamo fatta la convinzione dell'esistenza di un tale soggetto. Appare dall'analisi delle condizioni di un'esperienza intelligente che, se noi fossimo semplicemente dei fenomeni fra i fenomeni, noi non avremmo coscienza di un mondo fenomenico. Abbiamo visto che la nostra esperienza ha due caratteristiche che non si spiegano reciprocamente. Da una parte vi è un ordine di eventi temporali che consistono in una modificazione della nostra sensibilità, dall'altra vi è una coscienza di questi eventi, una coscienza che abbiamo di loro quale unificazione determinata nella loro relazione reciproca dalla relazione a qualche cosa altro che è dalla coscienza concepito fin dal principio come diverso dalle modificazioni della nostra sensibilità. Essa con l'aumentare della conoscenza viene ad essere concepita come un complesso di relazioni fra gli oggetti che non sono affatto eventi o fra gli eventi che stanno avanti od oltre il limite della vita sensitiva. Ma come si è pure detto, una coscienza di fenomeni in quanto tali non può consistere di questi fenomeni. Le modificazioni della nostra sensibilità non possono, quali eventi successivi, formare la coscienza che noi abbiamo di loro. Nella coscienza che essi sono riferiti ad un *prima* e ad un *poi* non vi è nessun *prima* e nessun *poi*. Non vi è nessuna tale relazione fra gli elementi della coscienza come fra gli eventi di cui essa è la coscienza. Questi formano un processo temporale. Se la coscienza fosse un processo temporale essa non sarebbe una coscienza di loro come componenti tale processo.

56. Dal fatto che i fenomeni appariscono all'uomo come fenomeni, che per lui o per la sua coscienza esiste una natura, risulta che l'uomo non è semplicemente un fenomeno e non consiste in una serie di eventi naturali. Vi sono certe frasi correnti di psicologia moderna che senza dubbio trovano una giustificazione nei fatti che fra breve considereremo, ma che come sono usate comunemente ci ingannano su questa caratteristica essenziale del nostro rapporto con il mondo che noi conosciamo. Noi adoperiamo le parole « fenomeni di coscienza » come se si comprendesse così tutto il campo della conoscenza e della morale, tutto il nostro pensiero sul mondo, tutte le nostre concezioni e percezioni degli oggetti, tutte le idee che cerchiamo di realizzare. Noi parliamo di coscienza in modo generale senza determinazione o distinzione, come di una successione di stati, e l'immagine della corrente è quella accettata per esprimere la natura della nostra vita spirituale. Ora sarebbe vano negare che vi è una certa proprietà nell'esprimersi che nessuno di noi può evitare; ma è importante richiamare l'attenzione a quella attività indubbiamente esercitata da noi in ogni esperienza teoretica o morale, alla quale tale linguaggio è assolutamente inappropriato.

Se noi riflettiamo su ciò che è contenuto nella nostra conoscenza o in ogni concezione o percezione che vi contribuisce, noi vedremo che le relazioni in cui stanno i suoi componenti l'uno con l'altro è essenzialmente diversa dalla relazione fra i gradi del processo per mezzo del quale si giunge a tale conoscenza o percezione. L'immagine della corrente può essere applicata alla seconda relazione, sebbene più ci pensiamo meno la troviamo adatta, ma è affatto inapplicabile alla prima. I successivi stati di coscienza possono essere rappresentati come onde, una delle quali prende il posto dell'altra; ma tali stati successivi non possono dare una conoscenza qualsiasi per quanto elementare. La conoscenza è unificazione, ed è essenziale per ogni atto di conoscenza che i fenomeni unificati siano presenti tutti nella coscienza. Fra l'apprensione di questi fatti, in quanto essi formano una certa parte della conoscenza, non vi è successione. Io posso avere percepito qualche fenomeno, senza dubbio, prima di avere percepiti i rimanenti; o dopo avere percepito l'ultimo la mia coscienza può perdere il contatto con ciò che aveva percepito prima. In questo senso i diversi stati di conoscenza si succedono l'uno all'altro nell'individuo, ma non così i diversi elementi di ciò che in ogni atto della conoscenza è presente al suo spirito come l'oggetto conosciuto, non così le determinazioni della coscienza a cui questi

elementi sono presenti e che formano l'atto complesso della conoscenza. Per ciò un oggetto conosciuto, in quanto conosciuto, è una sintesi i cui componenti, come di ogni altra sintesi, sono necessariamente tutti presenti; e gli atti di coscienza coi quali sono percepiti i molteplici componenti in quanto formano una conoscenza, costituiscono una moltiplicità dell'unità. Nessuno è prima o dopo l'altro. Lo stesso sarà se la conoscenza è formata di eventi successivi o di uniformità che costituiscono una legge di natura. Perciò, come abbiamo avuto prima occasione di dire, fra gli elementi di una conoscenza di successione non vi può essere successione; in quanto certi eventi sono considerati come successivi, nessuno di loro è per la coscienza un oggetto anteriore o posteriore ad un altro.

57. Per questa ragione nessuna conoscenza, nè alcun atto mentale implicito nella conoscenza può propriamente chiamarsi fenomeno di coscienza. Vi può essere conoscenza dei fenomeni se vi è conoscenza di eventi. L'acquisto della conoscenza può essere propriamente chiamato un fenomeno in quanto è considerato un fatto nella storia dell' individuo, un passaggio da uno stato di coscienza ad un altro; ma non così la coscienza delle relazioni di fatti riferiti — non così le relazioni od i fatti riferiti presenti alla coscienza — nei quali consiste la conoscenza. Infatti un fenomeno è un evento sensibile riferito come antecedente e conseguente ad altri eventi sensibili, ma la coscienza che costituisce una conoscenza o, — se possiamo usare una parola che per quanto non famigliare evita in questo caso ambiguità — il contenuto di tale coscienza non è un evento così riferito nè composto di tali eventi. Noi non possiamo indicare altri eventi della sua antecedenza o successione dai quali esso contenuto ha carattere d'evento, come lo possiamo nel caso di un fenomeno vero e proprio.

Come esempio prenderemo la conoscenza di una proposizione euclidea. L'uomo pensa una relazione nella sua coscienza fra certe parti di una figura determinata dalla relazione di certe parti con altre. La conoscenza è composta di queste relazioni nella coscienza. Ora è ovvio che non vi è lasso di tempo, per quanto piccolo, nè antecedenza nè seguenza fra le relazioni che costituiscono la coscienza così composta o fra il loro complesso ed ogni altra cosa. Denominare una tale coscienza conoscitrice un fenomeno nel significato ordinario di un evento sensibile, è confondere il fenomeno ed il processo col quale si apprende o si lascia questo fenomeno. Che nell'imparare e nel dimenticare una proposizione d'Euclide, come

nell'acquisto e nella perdita di qualunque altra branca della conoscenza, si tratti di una serie di eventi è abbastanza chiaro; e tali eventi si possono legittimamente chiamare fenomeni di coscienza. Ma bisogna pensare che, quando questi eventi che costituiscono la storia mentale vengano a rivivere nella memoria o nell'esperienza quando noi li conosciamo come unificazioni di una storia, la loro esistenza nella coscienza non è più quella degli eventi. Essi non succedono l'uno all'altro nel tempo, ma sono tutti presenti nell'unità della relazione, così come parti di una figura geometrica che è stata appresa da una coscienza intellettiva.

58. Il contrasto qui indicato fra la realtà della coscienza quale appare nella conoscenza e tutto ciò che può propriamente essere chiamato fenomeni o stati successivi di coscienza, sarebbe generalmente più riconosciuto se due ragioni non l'ostacolassero: 1° Bisognerebbe riconoscere l'ambiguità di tutti i nostri termini che esprimono l'attività mentale (sia conoscenza, concezione o percezione, ecc.) i quali possono tanto denotare i fatti della nostra storia mentale, il passaggio a certi stati di coscienza, quanto ciò di cui siamo consci in tali stati, cioè il contenuto e l'oggetto della coscienza; 2° Poi bisognerebbe riconoscere, e questa è la seconda ragione, che nello stesso tempo questo contenuto od oggetto di coscienza è considerato come affatto diverso nella sua realtà da quello che è nella coscienza e per la coscienza, come indipendente da essa sebbene di tanto in tanto la determini in un un certo modo e produca un certo stato di coscienza. Sono solo i successivi mutamenti della nostra attività apprensiva verso gli oggetti della nostra conoscenza ed esperienza che sono attribuiti alla coscienza. La sua natura non si crede essere presente nella formazione di questi oggetti più di quello che sarebbe se invece di essere conosciuti e sperimentati si trattasse di cose in sè. Per percezione si intende una modificazione della nostra sensibilità nella quale ci è rivelato qualche oggetto presente esteriore. Noi consideriamo ugualmente l'atto di concepire come un fatto della coscienza, e, sebbene noi supponiamo che essa si formi in assenza di oggetti che influiscono sui sensi, noi praticamente separiamo nel nostro pensiero il contenuto pensato od oggetto dalla concezione e la pensiamo vagamente come se esistesse altrove e non nella coscienza. Così noi evitiamo la necessità di chiederci come è possibile che un oggetto determinato dalle relazioni possa esistere nella coscienza, che consiste in una serie di eventi. Anche la conoscenza, sebbene noi spesso la concepiamo come un sistema di fatti e di leggi conosciute, perde questo senso se noi parliamo di lei come di una forma di

coscienza. Essa diventa allora semplicemente il fatto mentale di arrivare ad una apprensione dei fatti riferiti, essa non rappresenta l'unificazione dei fatti nella coscienza. Che vi debba essere una tale relazione di fatti nella coscienza, e che una coscienza che consista di eventi non possa contenere una tale relazione, è una conclusione che si evita vuotando la conoscenza del suo contenuto e portando questo contenuto dalla conoscenza alle cose esteriori.

59. Anche coloro che riconoscono la difficoltà di separare l'oggetto concepito o conosciuto costituito da relazioni dalla coscienza che concepisce e conosce, e conseguentemente la difficoltà di considerare la conoscenza e la concezione come fatti mentali e fenomeni, facilmente trascureranno la stessa difficoltà per la percezione. La esteriorità degli oggetti percepiti dalla coscienza sembra sia ammessa anche da coloro che sono proclivi a riconoscere che le cose che noi diciamo di concepire non sono che nomi. Questo deriva dalla connessione della percezione con la sensazione e dalla vera possibilità di spiegare realmente la sensazione con il contatto esterno. Si ammette da ogni parte che non vi sia percezione senza che vi sia presente una sensazione (frase di Locke). La differenza fra una percezione ed una concezione della luna è, che quando essa è percepita come oggetto determinato sebbene in virtù di qualche concezione di relazioni, vi deve essere necessariamente qualche sensazione che si concepisce come determinata da questa relazione. Da questa necessaria presenza della sensazione nell'atto della percezione facilmente deriva una confusione fra l'oggetto percepito e la causa che eccita la sensazione, che conduce di nuovo ad escludere l'oggetto percepito dalla coscienza in cui consiste la percezione, ed a concepire la sensazione come qualche cosa di esterno a cui la percezione è riferita come un avvenimento alla sua causa.

La percezione.

60. Una breve riflessione dimostrerà che lo stimolo, la causa che eccita la sensazione racchiusa in una percezione non è mai l'oggetto percepito. È necessario per una percezione di colore che vi sia una sensazione che deriva da uno stimolo del nervo ottico dovuto ad una particolare vibrazione dell'etere. Quella vibrazione, stimolo esterno, causa della sensazione, non è l'oggetto percepito nella percezione del colore. Quell'oggetto invece non sarà lo stesso per ogni soggetto che percepisce. Ciò varia per l'estensione della propria conoscenza, e per il grado di attenzione che il soggetto vi pone

nel caso particolare. Può essere che la percezione sia nulla di più che la coscienza del fatto che un particolare colore le è presente, — essere avvertito di un tale fatto è già essere avvertito di una certa relazione rudimentale — oppure la percezione può essere una coscienza di diverse relazioni, dalle quali questo fatto è determinato. Le relazioni così avvertite nella percezione possono variare di nuovo, da quelle relative al colore che appare nell'esperienza empirica a quelle meno palesi che la scienza ha scoperto. Si può così venire a conoscere che la sensazione della luce deriva da una certa relazione fra le vibrazioni dell'etere e il nervo ottico. Ciò probabilmente avviene se la percezione è quella dello scienziato che osserva la luce od il colore a scopi scientifici. Tale conoscenza si presenta al suo intelletto nella percezione. Ma è una semplice confusione immaginare che, in questa o in qualunque altra forma di una tale percezione, la vibrazione dell'etere entri nell'oggetto percepito, nel contenuto della percezione nello stesso modo come agisce quale stimolo della sensazione; o supporre che questo oggetto o contenuto sia esterno alla coscienza percipiente come lo stimolo è esterno all'organismo senziente.

L'organismo senziente per il quale l'etere vibratorio può essere considerato esterno non è la coscienza, sia questo organismo eccitato nella percezione o in qualunque altro modo; come l'etere vibratorio considerato come esterno non è l'oggetto percepito. Esattamente parlando non è l'etere vibratorio ma il fatto della sua relazione con il nervo ottico — in quanto esiste per la coscienza — che costituisce e determina l'oggetto percepito, come lo percepisce lo scienziato. Questo fatto, che forma parte del contenuto della percezione, è interamente nella coscienza, o, per essere più esatti, non vi può essere opposizione fra ciò che è *nella* coscienza e ciò che è *fuori* della coscienza. La preposizione « nella » implica la preposizione « fuori »; e noi non possiamo dire che qualche cosa esiste senza la coscienza o fuori della coscienza, poichè l'esteriorità essendo una relazione simile ad un'altra relazione esiste solo per mezzo della coscienza, solo fra certi oggetti come esistono per la coscienza; non può essere una relazione fra la coscienza e qualche cosa altro. Un'affezione dell'organismo senziente dovuta ad uno stimolo esterno è la condizione per potere sperimentare il modo di coscienza chiamato percezione; una relazione di esteriorità fra gli oggetti è spesso parte di ciò che è percepito; ma in nessun caso vi è una tale relazione, più che una relazione di « prima » e di « poi » fra l'oggetto percepito e la coscienza di questo oggetto, o fra gli elementi di quella coscienza.

61. Avendo sgombrato il terreno dalla confusione fra stimolo ed oggetto percepito, se noi esaminiamo gli elementi di ogni oggetto percepito — non come in sè o, come noi possiamo invano sforzarci ad immaginarlo, indipendente dalla nostra percezione, ma come attualmente è percepito — noi troveremo che questi elementi possono esistere soltanto per la coscienza, e che la coscienza per la quale così esistono, non può essere semplicemente una serie di fenomeni o una successione di stati. Come giustificazione noi possiamo richiamarci alla definizione di percezione data dai rappresentanti della psicologia empirica. « La nostra percezione di un animale o di un fiore », scrive Lewes [1]), « è la sintesi di tutte le sensazioni che noi abbiamo avuto dell'oggetto in relazione ai nostri diversi sensi ».

« Questo oggetto stesso », si dice, è un « insieme di sensibili » (group of sensibles) che corrisponde al concetto di Mill di una combinazione di « permanenti possibilità di sensazione ». Tale linguaggio è senza dubbio suscettibile di una doppia interpretazione, ed è soltanto una di queste due possibili interpretazioni che può giustificare la conclusione da noi data. È vero che questa interpretazione non è approvata dagli scrittori mentovati, che non sembrano distinguere le due interpretazioni e si servono ora dell'una ora dell'altra. Questa è la sola interpretazione della definizione della percezione che sia realmente accettabile.

62. Che cosa è esattamente ciò che è combinato nella sintesi di cui si parla? È una sintesi di sensazioni causate dall'azione di stimoli esterni sul sistema nervoso, o è una sintesi di fatti conosciuti e ricordati che tali sensazioni *hanno* presentato sotto certe condizioni e relazioni? Le due specie di sintesi sono perfettamente distinte, e sebbene la prima si possa presupporre nella percezione, soltanto la seconda è quella che propriamente la crea. È senza dubbio vero che un eccitamento sensibile prodotto da qualche stimolo presente può fare rivivere in un grado più debole le sensazioni che erano prima associate a questa sensazione. Ma un tale risveglio non costituisce una percezione. La percezione non può risultare da una sintesi di sensazioni considerate come sensazioni di un oggetto, o dalla apprensione di un fatto sensibile riconosciuto come un esponente di parecchi altri fatti riferiti, dei quali vi sarebbe esperienza se da parte del soggetto senziente fossero poste in certe condizioni. In altre parole è un simbolo di possibilità di sensazione. Se le passate sensazioni fossero richiamate semplicemente

[1]) *Problems of life and mind*, I, pag. 191.

come sensazioni non si potrebbe propriamente dire che si combinino in un oggetto o nella coscienza di un oggetto, nè potrebbe il loro richiamo essere in qualunque senso una conseguenza come quella che Lewes giustamente ritiene aversi nella percezione (*Op. cit.*, pag. 257). Queste sensazioni potrebbero soltanto essere combinate o in modo da produrre e lasciare posto ad altra sensazione, o in modo che i loro effetti siano accumulati nel sistema nervoso così da modificare le sue reazioni allo stimolo. Qualunque cosa di più (qualunque combinazione dei dati di sensazione, come qualità di un oggetto o come fatti riferiti ad una certa sensazione che il ritorno di quella sensazione può richiamarci) presuppone l'azione di un soggetto che pensa sulle sue sensazioni, che le distingue da sè e può quindi rappresentarsele a sè stesso come fatti.

Tale azione è necessaria tanto per ciò che si presenta originariamente nella percezione, come per ciò che si associa al fatto percepito. Come abbiamo visto, nessuna sensazione come tale o come semplicemente sentita entra a costituire l'oggetto percepito, nemmeno quindi la sensazione attuale che è una condizione necessaria della percezione. Non è la sensazione, ma una rappresentazione del soggetto che la tale sensazione esiste e nuovamente ricorre sotto certe relazioni ad un'altra esperienza ciò che costituisce il nucleo intorno al quale si accumula l'esperienza ricordata, ciò che suggerisce altre possibilità di sensazione che non sono le attuali sensazioni, ma che non sono meno presenti come fatti del fatto che la data sensazione esiste ed è ora sentita. La conoscenza di tali possibilità di sensazione è senza dubbio fondata sulla sensazione attuale sperimentata nel passato come su di un fatto osservato, determinata dalla relazione ad altri fatti simili, dovuto alla costante presenza di loro ad un soggetto pensante. Soltanto per un'intelligenza che ha così considerato le sensazioni come sintesi si può ritenere che, nella ricorrenza di una sensazione, le altre possono in certe condizioni affacciarsi. Tale fatto non è dovuto al richiamo delle stesse passate sensazioni, qualunque ne sia l'intensità. Può avvenire che l'eccitamento della sensazione dovuto ad uno stimolo esterno, che è l'occasione della percezione, sia sempre seguito da un risveglio meno intenso di sensazioni che possono accompagnare la sensazione data. Ma la conoscenza della loro possibilità, l'apprensione della relazione fra le loro diverse possibilità come fatti, ed il fatto della data sensazione presente, ciò che è essenziale nella percezione, è così diversa dal risveglio delle medesime sensazioni o dalle loro immagini, come la sensazione data è diversa dalla rappresentazione del suo accadimento come fatto. Da questa differenza dipende la

possibilità della sintesi in un oggetto percepito della molteplicità in unità, che appartiene alle note possibilità di sensazione, al noto fatto che certe sensazioni si verificano sotto certe condizioni distinguendosi dalle sensazioni come sentite. Molteplici sensazioni possono combinarsi, come abbiamo visto, in un solo risultato, ma in quel risultato la loro molteplicità come sensazione è perduta.

Al contrario, gli elementi di un oggetto percepito se noi li consideriamo come qualità o come fatti riferiti, sopravvivono alla loro molteplicità nello stesso tempo che formano un solo oggetto. La condizione del loro essere così è l'autodistinzione del soggetto pensante dai dati di sensazione, che questo soggetto rappresenta a sè stesso nella loro moltiplicità come fatti e li unisce come fatti riferiti appunto perchè rimane sempre presente a tutti loro.

63. Sembra così che gli oggetti comuni dell'esperienza — non « *queste cose in generale* » che sono qualche volta ritenute l'oggetto del pensiero, ma le cose particolari che noi percepiamo: questo fiore, questa mela, questo cane — esistano soltanto per l'azione di una coscienza differenziatrice da cui risultano, nel senso che sono soltanto oggetti per noi e percepiti da noi. In quanto percepiti essi consistono in certi raggruppamenti di fatti, che consistono nuovamente in possibilità di sensazione conosciute per essere riferite in un certo modo l'una all'altra e a qualche determinato fatto di sensazione. L'estensione del gruppo nel caso di ogni percezione ed il modo particolare col quale i fatti che la costituiscono sono riferiti, dipendono tanto dall'esperienza e dalla capacità di chi percepisce quanto dalla direzione del suo pensiero nel momento della percezione. In ogni caso le relazioni dalle quali la sensazione data è determinata nell'apprensione di colui che percepisce, sono soltanto una piccola parte di quelle dalle quali la sensazione è realmente determinata. L'oggetto che il più esperto botanico percepisce nella sua osservazione di un fiore non è affatto adeguato alla reale natura del fiore. Quella reale natura invero, se le nostre precedenti conclusioni sono vere, deve consistere in relazioni delle quali la coscienza è il termine medio, od il substrato, ma non la coscienza quale essa è nel botanico. Non si ha però a che fare ora con la natura reale del fiore, ma con la sua natura quale si percepisce — un frammento della natura reale —; sono le sue relazioni delle quali la coscienza percipiente è la base che esistono solo in virtù di questa coscienza, che fanno l'oggetto quello che esso è per lui, in ogni caso come il soggetto lo percepisce. Fatti non ancora conosciuti, riferiti a quelli

che il soggetto conosce possono soltanto essere attribuiti potenzialmente ad un oggetto percepito o in qualche senso in anticipazione (vedi N. 69), in quanto che per una certa evoluzione dell'intelligenza in una direzione che non è lasciata alla volontà dell'individuo seguire o no, questi fatti possono venire incorporati in quell'oggetto. Ma questi vengono incorporati così per la stessa azione continua di una coscienza autodifferenziatrice e combinatrice sopra i dati di sensazione, per cui quest'oggetto è venuto ad essere per il soggetto tale e quale egli già lo percepisce.

64. Il senso comune è pronto a respingere tali soluzioni perchè sono interpretate come se noi percepissimo ciò che ci piace, come se le cose che vediamo fossero nostre proprie finzioni, non determinate da nessun ordine naturale o necessario. Ma in verità tale soluzione non vuol dire nulla di tutto ciò, a meno che non si supponga che tutta la nostra coscienza è una nostra finzione della quale possiamo fare ciò che ci piace. Gli oggetti non cessano di essere oggetti, i fatti di essere immutabili solo perchè troviamo che una coscienza, che non possiamo alterare e dalla quale non possiamo sfuggire, oltre la quale non possiamo andare, in virtù della quale invece le cose sono estranee l'una all'altra ma a cui nulla può essere esteriore, è il mezzo mediante il quale queste cose esistono per noi. Nè cessano di essere oggetti perchè noi possiamo analizzare in qualche modo elementare ciò che la coscienza deve aver fatto perchè questi oggetti esistano così per noi. Nè è la concezione del fatto che può essere còlta con tale analisi, ma quella della coscienza per la quale esistono i fatti.

Finchè si crede che la coscienza non abbia nulla in comune con la costituzione dei fatti dei quali noi siamo consci, è possibile considerarla soltanto come una successione di eventi o di fenomeni del senso interno. Non sorge la questione come questi eventi anteriori o fenomeni successivi vengano a formare una loro sintesi, perchè non si crede che tale lavoro di sintesi non sia affatto richiesto dalla coscienza. Gli oggetti che noi percepiamo si suppone che esistano per noi indipendenti da una azione del nostro pensiero, noi dobbiamo soltanto lasciare passivamente che le loro apparizioni si seguano l'una l'altra sullo specchio mentale. Mentre si mantiene tale opinione, si può credere che la successione di tali fenomeni e delle nostre reazioni mentali (reazioni gradualmente modificate dagli effetti accumulati dei fenomeni), costituisca il nostro essere spirituale. Ma la cosa cambia quando noi sappiamo che una sensazione eccitata da uno stimolo esterno non è da sola una percezione dello stimolo. Non è più la stessa cosa

quando sappiamo che ogni oggetto che si percepisce è una congerie di fenomeni riferiti, dei quali tanto il più piccolo elemento quanto il loro insieme richiede, per poter essere rappresentato, l'azione di un principio di coscienza non soggetto al tempo, il quale nel caso di successivi fenomeni può unirli insieme in un fatto percepito senza confonderli. Allora diventa chiaro che vi è una funzione della coscienza esercitata nell'esperienza più elementare, nella più semplice percezione delle cose sensibili o delle apparenze degli oggetti che è incompatibile con la definizione della coscienza come specie di successione di fenomeni. Si vede che è necessario qualche cosa di diverso da una successione di fenomeni per la coscienza che percepisce i fatti e per la possibilità del mondo dei fatti stessi.

65. Noi abbiamo insistito molto su questo principio spirituale implicito nella percezione ordinaria irriducibile ai fenomeni, perchè la questione se e fino a che punto l'uomo sia una parte della natura è generalmente risolta esclusivamente da questo che è il più alto principio senza riferimento od altro. La trascendenza dell'uomo è affermata come base delle sue facoltà d'agire, e si può plausibilmente discutere se egli le eserciti. L'idea che il pensiero può originare o che noi possiamo liberamente volere, viene subito definita come un'illusione trascendentale. Vi è più speranza di risultato se la controversia comincia su terreno più piano con l'analisi di un atto che senza dubbio noi seguiamo.

Ora se la precedente analisi è esatta, la percezione ordinaria delle cose sensibili o dei dati di fatto implica la determinazione di un processo sensibile che è temporale, dovuto ad un agente che è fuori del tempo — una combinazione di caratteri empirici e razionali secondo il linguaggio di Kant — in modo così essenziale, come qualunque di quelle più alte operazioni mentali la cui esecuzione può essere discussa. La sensazione la cui rappresentazione come fatto è il nucleo di ogni percezione, è un evento nel tempo. Le sue condizioni hanno tutta la loro storia nel tempo. Ma è vero che la relazione fra la sensazione e la sua causa, se la causa è intesa strettamente come la somma delle sue condizioni, non è temporale. L'insieme delle condizioni esterne ed interne costituisce la sensazione. Non vi è seguenza nel tempo dalla sensazione all'insieme delle condizioni. Ma l'insieme stesso è un fatto che ha una storia determinata, ed ognuna di tali condizioni è venuta ad essere ciò che è per un processo temporale. Questo per la sensazione propriamente detta. La rappresentazione della sensazione poi come di un fatto riferito ad un'altra esperienza è ugualmente un evento.

Un momento prima io non l'avevo rappresentata così, dopo un breve intervallo la percezione avrà lasciato posto ad un'altra. Pure il contenuto della rappresentazione, la percezione di questo o quell'oggetto, dipende dalla presenza di ciò che è passato, come un fatto unificato nella coscienza con il fatto della sensazione ora svoltasi. O piuttosto, se la percezione riguarda un intelletto sviluppato, dipende da infinite unificazioni di tale coscienza che non ha altri limiti oltre quelli dell'esperienza, e che producono la concezione di un mondo rivelato nella sensazione. L'autore di questa neutralizzazione del tempo sembra non possa essere esso stesso soggetto alle condizioni del tempo, più degli elementi che compongono il tutto; i fatti unificati nella coscienza che costituiscono la natura dell'oggetto percepito non sono gli uni prima o dopo l'altro.

L'UOMO ED IL PRINCIPIO SPIRITUALE.

66. Noi però non affermiamo completamente il carattere apparentemente paradossale della percezione comune col dire semplicemente che essa è la determinazione di eventi temporali dovuti ad un principio extra temporale. Ciò può dirsi ugualmente del fatto e della percezione. Poichè il fatto implica sempre la relazione determinata da altre relazioni di un universo di fatti, e tali relazioni implicano di nuovo, sebbene esse siano relazioni di eventi che si riferiscono reciprocamente nel tempo, qualche cosa altro fuori del tempo come è già stato detto; per cui tutti i termini delle diverse relazioni sono ugualmente presenti, come il principio della sintesi che li unisce in un solo mondo. Ma nello spiegare così le condizioni definitive della possibilità del fatto, noi non abbiamo bisogno di assegnare gli eventi stessi e la loro determinazione da ciò che non è un evento — il processo del divenire ed il suo regolamento come un processo ordinato — ad un unico ed identico soggetto, come se gli eventi accadessero al soggetto che li unisce e l'alterassero, o come se la causa dell'ordine del divenire si svolgesse essa stessa nel tempo. Noi non possiamo invece supporre una reale separazione fra ciò che è determinato e ciò che determina. L'ordine del divenire è soltanto un ordine dovuto all'azione di ciò che non è nel divenire, nè noi possiamo pensare quest'ordine come preceduto da qualche cosa che non è un ordine del divenire. Noi ci contraddiciamo se diciamo che prima vi è un caos e poi un ordine, il *prima* ed il *poi* implicano già un ordine di tempo che solo è possibile per un'azione che non è temporale. D'altra parte noi non possiamo considerare che ciò che noi conosciamo

soltanto come un principio di unità, esista indipendentemente dalla molteplicità per mezzo della quale questo principio è riferito. Ma noi possiamo evitare di considerare questo principio od il soggetto, la cui presenza e la cui azione rende possibili le relazioni del mondo del divenire, come un divenire stesso o come risultato di un processo del divenire. Ma diversamente sembra accadere con la nostra coscienza percettiva. La coscienza che unifica gli eventi successivi come presenti, ha essa stessa una storia che si svolge nel tempo. Essa sembra mutare da momento a momento. Essa percepisce i processi del divenire come se i momenti passati del divenire fossero presenti a lei come fatti noti; non è essa stessa che diviene ciò che non era?

67. Noi crediamo di poter dimostrare come la spiegazione si avrà soltanto supponendo che nel processo della nostra esperienza e della nostra conoscenza un organismo fisico, che si svolge nel tempo, diventi gradualmente la manifestazione di una coscienza eterna ed assoluta. Ciò che noi chiamiamo la nostra storia mentale non è una storia di questa coscienza che per sè non può essere storia, ma una storia del processo mediante il quale l'organismo animale diventa il suo mezzo di manifestazione. La nostra coscienza può pensarsi in due modi; come una funzione dell'organismo animale che diventa gradualmente ed ininterrottamente un mezzo della coscienza eterna, o come quella stessa coscienza eterna che fa dell'organismo il suo mezzo, soggetto a certe limitazioni nel fare così, ma serbando la essenziale caratteristica di essere indipendente dal tempo e che determina il divenire al quale essa stessa è soggetta. È tale nel primo senso la coscienza che varia da momento a momento, che si svolge successivamente, di cui ogni momento successivo dipende da una serie di fatti esterni ed interni. Essa consiste in ciò che si può propriamente chiamare fenomeni; nelle successive modificazioni dell'organismo animale che non sarebbero invero ciò che sono, se non fossero mezzi idonei alla realizzazione di una coscienza eterna, ma che non sono questa coscienza. D'altra parte è questa seconda coscienza in quanto realizzata in noi o dataci per mezzo della trasformazione dell'organismo animale, quella che costituisce la nostra coscienza con le relazioni le caratteristiche della conoscenza, — non soggette al tempo, che non sono nel divenire, ma eternamente sempre ciò che sono. Questa coscienza ci permette incorporando ogni sensazione a cui si pone attenzione in un sistema di fatti conosciuti, di ampliare quel sistema e di arrivare ad un'ulteriore conoscenza per mezzo di percezioni nuove.

68. Per ragioni di opportunità noi esprimiamo questa concezione in modo crudo e dogmatico, pure ben sapendo che non ha significato e garanzia fino a che essa apparirà spiegata e giustificata. Il lettore può chiedere se in tale modo non si faccia la supposizione impossibile che vi è nell'uomo una doppia coscienza. Niente affatto, non vi è una doppia coscienza, ma l'unica indivisibile realtà della nostra coscienza non può essere compresa in una sola concezione. Nel cercare di intendere la sua realtà noi dobbiamo considerarla da due punti di vista diversi, e le diverse concezioni, che noi ce ne formiamo da questi due punti diversi, non possono essere riunite, come le nostre impressioni delle parti opposte di uno stesso scudo; e siccome noi le applichiamo lo stesso termine « *coscienza* » da qualunque punto di vista la contempliamo, questo termine è necessariamente ambiguo.

La stessa difficoltà sorge nel caso di un fine che si realizza gradualmente per mezzo di un certo organismo. Se noi volessimo asserire la verità circa un corpo che vive e cresce, noi potremo farla soltanto mediante due concezioni che noi cerchiamo invano di ridurre ad una terza. Una sarà la concezione del fine, la forma particolare di vita realizzata nel corpo, un fine reale e presente perchè attivo in tutto lo sviluppo del corpo, ma che noi non possiamo identificare con qualunque periodo di quel sviluppo. L'altra sarà quella del corpo particolare o del complesso delle condizioni materiali organizzate a questo fine, che da una parte dipende da una serie inesauribile di altre condizioni materiali, e dall'altra è progressivamente modificata dai risultati dell'azione della vita per la quale tale corpo è organizzato. Il particolare essere vivente non è meno unico ed indivisibile perchè noi non possiamo fare a meno di una di queste concezioni se noi vogliamo intenderlo giustamente, o perchè è qualche volta l'una o qualche volta l'altra di queste concezioni quella che predomina nell'uso che noi facciamo del termine di *essere vivente*. In tale modo per potere intendere fin dove è possibile la realtà di coscienza, unica e indivisibile come essa è in ciascuno di noi, bisogna pensare e il fine della forma di una completa conoscenza che gradualmente si realizza nel processo organico della vita sensitiva, e quel processo organico stesso nella sua storia e nelle sue condizioni. Noi non abbiamo due anime, ma un'anima sola; ma possiamo conoscere quell'unica anima nella sua realtà solo rendendoci conto da una parte del processo temporale per cui gli effetti dell'esperienza sensibile sono accumulati nell'organismo, aggiungendo nuovi modi di reazione allo stimolo e nuove associazioni di sensazioni; dall'altra parte rendendo conto del sistema

di pensiero e di conoscenza che si realizza e si riproduce nell'individuo per mezzo di quel processo, un sistema nella cui costituzione interna non entrano relazioni di tempo.

69. Se noi esaminiamo il concetto dello sviluppo intellettivo comune a tutti gli uomini evoluti, noi troviamo che esso eventualmente presuppone questa duplice concezione dello spirito. Noi lo consideriamo come un progresso verso il raggiungimento della conoscenza o delle vere idee. Ma noi non possiamo supporre che queste relazioni di fatti od oggetti nella coscienza, che costituiscono qualunque parte della conoscenza che un uomo possiede, comincino ad esistere quando egli raggiunge quella conoscenza, che seguino il processo col quale egli faticosamente impara, o che cessino gradualmente di esistere quando egli comincia a dimenticare ed a confondere. Esse devono esistere quale parte di un universo eterno, universo spirituale o universo della coscienza, attraverso tutti i mutamenti dell'attitudine dell'individuo verso di loro, tanto se è sveglio o dormiente, distratto od attento, ignorante o colto. È un luogo comune affermare che l'ordine dell'universo rimane identico, comunque possino cambiare le nostre impressioni a suo riguardo, ma può essere inteso nel senso che l'universo è concepito astrattamente dalla coscienza, mentre la coscienza è identificata semplicemente con le impressioni mutevoli dalle quali è indipendente l'ordine immutabile. Ma l'ordine immutabile è un ordine di relazioni e anche se tutte le relazioni di ogni specie fossero indipendenti dalla coscienza, certamente quelle che formano un contenuto della coscienza non sarebbero così. In quanto conosciute esse esistono solo per la coscienza, e se in se stesse fossero estranee alla coscienza, noi invano cercheremmo di pensare un processo mediante il quale trovar modo di farle penetrare dal di fuori nella coscienza. Esse sono relazioni di fatti che esigono una coscienza, e per essere rappresentate come fatti ed essere unificate. Noi dobbiamo allora ammettere che vi è una coscienza per la quale le relazioni di fatto che formano l'oggetto della nostra conoscenza gradualmente raggiunta esistono già ed esistono eternamente, e che lo sviluppo della conoscenza dell'individuo è un progresso verso questa coscienza.

70. È una coscienza che opera essa stessa il progresso del suo raggiungimento, come altrove il fine realizzato per mezzo di un certo processo determina esso stesso quel processo, come, per es., una particolare specie di vita informa il suo processo organico. Ogni sforzo di fare una genesi della conoscenza con ciò che non è per forma e per principio la conoscenza stessa,

è inutile. Il primissimo germe dal quale può svilupparsi la conoscenza è già percepire vivo, che implica l'azione di una coscienza sopra successive sensazioni da unificare, e che perciò non può essa stessa esistere prima o dopo di loro, e non affatto come una successione. Ed ogni passo avanti nella reale intelligenza delle cose, si tratti di aumentare quello che chiamiamo la massa della conoscenza umana o dell'appropriarsi che l'individuo fa di qualche cosa di questa conoscenza, è soltanto spiegabile supponendo che i successivi ragguagli dei sensi, i successivi sforzi dell'attenzione, i successivi processi di osservazione e di esperimenti siano determinati dalla coscienza che tutte le cose costituiscono un'unità: da una coscienza che produce la loro successione e che nello stesso tempo si realizza per mezzo loro.

71. Un esempio famigliare può servire a rendere più facile quell'idea di ciò che è il raggiungimento della conoscenza per la quale abbiamo fin qui lottato. Noi diciamo spesso di leggere nel libro della natura, e vi è una reale analogia fra il processo col quale noi apprendiamo il significato di una massima e quello mediante il quale noi arriviamo a qualunque parte della conoscenza. Nel leggere una massima noi vediamo le parole successivamente, noi successivamente vi poniamo attenzione e richiamiamo il loro significato. Ma durante tutta quella successione dobbiamo continuamente tener presente che la massima ha un significato in quanto è un tutto, altrimenti la successiva visione ed i successivi ricordi non terminerebbero in una comprensione del significato. Questa coscienza opera su queste successioni rendendole ciò che sono, cioè un tutto organico per l'intelligenza di chi legge la massima. E quando la lettura è finita, la coscienza che la massima ha un significato è diventata la coscienza di ciò che particolarmente è questo significato, una coscienza nella quale i successivi risultati delle operazioni mentali della lettura sono riuniti insieme senza successione, come un tutto organico. Il lettore allora ha fatto proprio suo il pensiero dello scrittore per ciò che concerne quella massima. Il pensiero dello scrittore quando compose la massima ha così determinato ed usato come *organi* le operazioni successive materiali e spirituali del lettore, per riprodursi in lui mediante quelle operazioni. E il primo momento di questa riproduzione, la condizione solo per la quale il processo menzionato vi contribuisce, è la convinzione da parte del lettore che la massima è un tutto organico che ha un significato e che può essere intesa. Questa convinzione invero non è prodotta in lui dal pensiero dello scrittore espresso in quella massima particolare. Egli sa che le massime hanno un significato indipendentemente da quella in particolare.

Prima che una persona si metta a leggere, dev'essere abituata al pensiero di altri che si riproduce in lui per mezzo di segni di qualche specie. Ma il primo germe di questa riproduzione, la sua prima possibilità o ricettività doveva consistere in una comunicazione di qualche pensiero altrui, in quanto questi sa che ha un'opinione da trasmettere. È per questo elementare criterio che certe funzioni dello spirito di un uomo, di chi ascolta e di chi legge, diventano così organiche col pensiero di un altro, per cui questo pensiero si realizza di nuovo gradualmente nello spirito di chi ascolta. Ma noi possiamo fare in modo che la sintesi dei fenomeni che formano il mondo obiettivo si riproduca parzialmente e gradualmente nell'animo dell'individuo che in parte lo conosce? Non è arbitrario affermare che questa sintesi presuppone un intelletto o una coscienza per cui essa esiste come la condizione dell'unità rispetto ai fatti unificati. Abbiamo visto che questa è la sola risposta che noi possiamo dare alla quistione come sia possibile una tale unità del molteplice.

D'altro lato la nostra conoscenza di qualunque parte della sintesi suppone una simile unità in relazione al molteplice. Una tale rappresentazione di sensazioni quali fatti ed una tale reciproca determinazione dei fatti è soltanto possibile per l'azione su di loro di un soggetto che si distingue dalle sensazioni. Così essendo, sembrerebbe che il raggiungimento della conoscenza si potesse soltanto spiegare come una riproduzione della coscienza nello spirito umano, per la quale esiste il mondo dei fenomeni, una sua riproduzione nella quale essa si serve della vita senziente dello spirito come di un suo organo.

72. Dal momento che la riproduzione ha così per suo organo un processo temporale, essa è nello stesso tempo progressiva ed incapace di essere completa. Essa non è mai finita, ma incomincia sempre per la costante successione dei fenomeni nella vita senziente, che la coscienza eterna agendo su tale vita deve continuamente di nuovo raccogliere nella unità extra temporale della coscienza. Non può mai esservi per noi quell'attuale completezza del mondo che deve esservi per la mente che rende quel mondo una cosa sola. Ma sebbene le condizioni sotto le quali la coscienza eterna si riproduce nella nostra conoscenza, siano così incompatibili colla finalità di quella conoscenza, vi è un elemento di identità fra la prima fase dell'esperienza intellettiva, fra il più semplice inizio della coscienza, e la coscienza eterna che si riproduce in questa conoscenza, che consiste nella unità del molteplice, nell'apprendere i fenomeni come unificati in una unica sintesi, nella concezione di un ordine di cose, qualunque possa essere quest'ordine. Come la convinzione che un oratore od uno scrittore hanno qualche cosa

da dire è la prima condizione per la comunicazione del suo pensiero a chi ascolta od a chi legge, condizione che determina tutti i processi organici della lettura e della audizione che finiscono nella riproduzione del pensiero; così la concezione descritta è subito la prima forma con la quale quello spirito a cui il mondo è relativo si comunica a noi, è ciò che costituisce il processo della esperienza sensibile, l'organo della sua comunicazione. È soltanto in quanto siano regolati dalla previsione che vi è una unità, che questi processi possono produrre una conoscenza crescente, per quanto sempre inadeguata, di ciò che questa unità è in sè, nei suoi particolari.

73. Da questo momento non vi sarebbe bisogno di ricordare che l'evidenza dell'azione di questa idea intraveduta nei diversi periodi dell'acquisto della nostra conoscenza, non dipende dalla relazione che chi apprende può essere capace di fare. Se egli sia capace o no di farvi delle considerazioni, dipende dal suo potere di riflessione e l'idea opera prima che ci si rifletta sopra. L'evidenza della sua azione consiste nei risultati inesplicabili senza di lei. Nè dobbiamo immaginarla, come la dottrina delle idee innate può indurci, anteriore nel tempo ai processi conoscitivi per mezzo dei quali essa si realizza, e che nel realizzarsi essa forma quali essi sono. Sarebbe lo stesso errore di supporre che la vita di un corpo vivente esistesse prima della funzione del corpo vivente. È in contraddizione con il criterio essenziale che la coscienza di un'unità, in quanto è nostra, è un fine che si realizza e che determina lo sviluppo della nostra intelligenza. Così circa la quistione se la concezione della uniformità della natura preceda o segua l'esercizio naturale e non metodico dell'induzione, la risposta dev'essere affermativa e negativa nello stesso tempo, cioè che la quistione essendo impropriamente formulata non le si può rispondere. La concezione della uniformità della natura è una delle forme della coscienza su cui ci siamo soffermati, e ad essa si riferiscono i processi dell'esperienza, come la respirazione o la circolazione del sangue è riferita alla vita. Questo è il fine del quale questi processi sono gli organi, ma nello stesso tempo la coscienza influisce su di loro poichè senza di lei essi non sarebbero ciò che sono. Essa non deriva dai processi sensitivi, quali questi sarebbero senza di lei, dallo stimolo alle reazioni del sistema nervoso, così come la vita non deriva dalle funzioni meccaniche o chimiche di ciò che non vive. Sotto varie espressioni essa è la prima forma della vita intellettiva, nella quale la coscienza eterna, lo spirito per il quale esistono le relazioni dell'universo si riproduce in noi. Ogni conoscenza particolare di queste relazioni è un riempire questa forma che l'azione continua della coscienza eterna rende possibile nella vita sensibile e per la vita sensibile.

Capitolo III.

La libertà dell'uomo quale essere razionale.

74. Si ricorderà che nella precedente discussione sulle condizioni della conoscenza, il nostro scopo è stato quello di arrivare ad una conclusione circa la posizione che l'uomo ha nel sistema dei fenomeni riferiti, chiamato natura, in altre parole circa la libertà dell'uomo; una conclusione dalla quale dipende quella circa la possibilità della morale come qualche cosa di diverso dalla fisica. Arguendo prima di tutto dalle caratteristiche della sua conoscenza, differendo per il momento la considerazione della sua azione morale, la nostra conclusione è che, mentre da una parte la sua coscienza è in tutto e per tutto empiricamente condizionata (nel senso che essa non sarebbe ciò che sempre è se non per una serie di fatti sensibili o riferiti alla sensibilità, alcuni appartenenti alla storia passata della coscienza, altri determinanti il sistema animale organico della coscienza); d'altra parte questa coscienza non sarebbe ciò che è, cioè conoscitiva o soggetto di esperienza razionale, se non dovesse la sua esistenza alla realizzazione o riproduzione in lei di una coscienza eterna che non esiste nel tempo, ma che è la condizione per cui esiste un ordine temporale, non un oggetto di esperienza, ma la condizione per l'esistenza di una esperienza razionale, ed in questo senso non empirica ma razionale. In virtù del suo carattere conoscitivo, noi possiamo perciò dire che l'uomo è, secondo un certo significato ben definito del termine, una causa libera. Consideriamo brevemente quale sia questo significato.

75. Per relazione di effetto a causa, a meno che la *causa* sia determinata da qualche aggettivo differenziatore come quello ora impiegato, noi intendiamo la relazione di un fatto o ad un altro fatto invariabilmente antecedente e che esso invariabilmente segue, o ad un insieme di condizioni che riunite costituiscono il fatto nelle quali lo si può analizzare. Una tale causa non è causa libera. Il fatto uniformemente antecedente è alla sua volta dipendente da altri fatti, qualunque particolare complesso di condizioni è determinato da uno più complesso che noi non possiamo esaurire. Ma la condizione della possibilità di queste relazioni in una o nell'altra delle sue forme — la condizione degli eventi essendo connessa in un unico ordine

di divenire, unita in un singolo sistema di reciproca determinazione — è l'azione di un solo principio al quale tutti gli eventi sono ugualmente presenti e relativi, ma che si distingue da tutti loro e che può così unirli nella loro molteplicità. Parlando di questo principio noi possiamo usare soltanto i termini che possediamo, e questi non sono propriamente adatti essendo tutti appropriati soltanto alle relazioni od oggetti determinati dalle relazioni che questo principio rende possibili, ma alle quali esso non sottostà.

Così è del termine « causa ». In quanto invero essa indica l'azione di qualche cosa da cui dipende qualche cosa altro, può sembrare applicabile al principio unificatore che crea il mondo quale è. Ma appena l'abbiamo applicato così, noi dobbiamo modificare la nostra affermazione ricordandoci che per il principio unificatore il mondo che esso unifica non può essere qualche cosa di diverso da se stesso, nello stesso modo che per l'ordinaria apprensione un fatto determinato è qualche cosa di diverso dalle condizioni che lo determinano, ed un fatto causato qualche cosa di diverso dagli eventi antecedenti che lo producono. Che il principio unificatore si distingua dalle molteplicità che esso unisce è invero la condizione dell'unificazione, ma non si può supporre che la molteplicità abbia una natura sua propria indipendente dal principio unificatore, o questo principio un'altra natura sua propria indipendente da ciò che fa in relazione con il mondo molteplice. Indipendente dal principio unificatore il mondo molteplice non sarebbe nulla, e nella sua propria distinzione da quel mondo il principio unificatore acquista il suo carattere, o piuttosto è nel distinguersi dal mondo che si attribuisce a se stesso il suo carattere che senza il mondo non potrebbe avere.

76. È vero però per quanto riguarda tutto ciò che è riferito come una causa a qualunque altra cosa sulla quale esso produce degli effetti, che la sua attività nella produzione di questi effetti è una parte essenziale della sua natura, proprio come la possibilità di questi effetti è una parte essenziale della natura di ciò in cui essi trovano posto. Nessun gruppo di condizioni può essere ciò che sono se non per l'effetto che sono capaci a produrre, nessun fatto può essere ciò che è se non per altri fatti dai quali proviene, come al contrario il fenomeno condizionato o il fatto che segue necessariamente non ha pure una natura indipendente dalle sue condizioni od antecedenti. Ogni causa particolare sia autonoma o un insieme di condizioni o fatti antecedenti deve la sua natura ad altri agenti condizioni o fatti anteriori, la quale appare solo parzialmente in qualunque effetto particolare, e ancora il fenomeno condizionato o il fatto che segue in cui quell'effetto

appare, hanno una natura diversa da quella che deriva dalla causa particolare. Perciò nel mondo determinato il dire che una causa è qualche cosa da cui dipende che qualche cosa altro sia ciò che è, ha un significato che non ha più quando l'effetto è lo stesso mondo determinato assolutamente, e la causa è il principio unificatore implicito nella sua determinazione. Non vi è nulla che possa descrivere il mondo determinato come un assoluto all'infuori della determinazione interiore del tutto contenuto in lui per reciproca relazione, che è dovuto all'azione del principio unificatore, e non vi è nulla che possa giustificare il principio unificatore che questa azione con l'auto-distinzione che gli è necessaria.

Quando noi dunque trasportiamo il *termine causa* da una relazione fra una cosa e l'altra nel mondo determinato alla relazione fra quel mondo e l'agente presupposto per la sua esistenza, noi dobbiamo intendere che non vi è nessuna separata particolarità nell'agente da una parte ed il mondo determinato come un tutto dall'altra, tale da caratterizzare l'attivo ed il passivo, la causa e l'effetto nel mondo determinato. L'agente deve agire assolutamente da sè nell'azione per cui quel mondo non esiste, non è come ogni cosa nel mondo sotto la determinazione di qualche cosa altro. Il mondo non ha nessun altro carattere diverso da quello datogli da questa azione, l'agente non ha nessun altro carattere oltre quello che si dà in questa azione.

77. Questo è ciò che noi intendiamo quando chiamiamo l'agente una causa libera. Ma la questione sorge se quando noi abbiamo così modificato il termine causa con un nome che effettivamente la distingue da ogni altra causa conoscibile nel mondo fenomenico, esso ha ancora un significato per noi. La risposta è che fuori del nostro uso di tale causalità non ne avrebbe nessuno. Infatti la nostra azione sulla conoscenza per cui unifichiamo in un tutto i fenomeni successivi, dipende solo da sè, non è spiegata dai fenomeni che in virtù sua divengono un'esperienza razionale o da qualunque altra cosa diversa da sè come ciò che noi abbiamo trovato essere presupposto nella esistenza dell'ordine universale. Questa azione del nostro intelletto nella conoscenza, per non dire nulla di ogni altra azione dello spirito umano, diventa per noi quando ci si riflette una *causa conoscendi*, in relazione all'azione di un intelletto auto-creativo nell'universo, che noi allora impariamo a considerare come la *causa essendi* della stessa azione, esercitata da noi stessi sotto certe condizioni limitate. Noi troviamo che indipendentemente dal significato nel quale tutti i fatti e tutti gli eventi, compresi quelli della nostra vita naturale, sono determinati da quell'intelletto

senza il quale non vi sarebbe natura, vi è un altro significato nel quale noi stessi non siamo tanto determinati da lui quanto identificati con lui, o resi soggetti della sua auto-comunicazione. Tutte le cose naturali sono determinate da questo spirito, nel senso che esse sono determinate reciprocamente in un modo che sarebbe impossibile senza la sua presenza uguale in tutte loro, che pure si distingue da tutte loro. È così che gli eventi della nostra vita naturale sono determinati da lui, non semplicemente i processi meccanici e chimici che quella vita presuppone, ma la vita stessa che racchiude tutto ciò che si può propriamente chiamare i fenomeni successivi della nostra storia spirituale. Ma dire che questa vita è così determinata, sebbene sia vero della nostra vita naturale, non è darne una spiegazione completa; perchè questa vita con i suoi fatti e fenomeni che la costituiscono è l'organo di una forma di coscienza, della quale la conoscenza è lo sviluppo e che non può essere temporale se non per altro perchè essa intuisce il tempo. Mentre i processi organici di questa coscienza sono determinati dallo spirito al quale tutte le cose sono relative nel senso che sono parti di un universo che esso spirito rende possibile, questa coscienza stessa è una riproduzione di quell'intelletto in relazione ai suoi attributi di auto-creazione e di unificazione della molteplicità.

78. Si può qui chiedere quale ne sia dopo tutto la conclusione; come da queste considerazioni sulla conoscenza si giunga alla libertà dell'uomo. Si può rispondere: ritenuto che la conoscenza della natura è irriducibile ad un processo naturale, che questa coscienza presuppone l'azione di un principio che non è temporale e che noi possiamo chiamare, se ci piace, uno spirito eterno, voi ammettete tuttavia che il raggiungimento che l'uomo fa della conoscenza è condizionato al processo temporale e all'esercizio di funzioni puramente naturali. Queste funzioni e processi sono così essenziali all'uomo, come una parte del suo essere, come la sua conoscenza. Come può dirsi allora che l'essere stesso così condizionato, non è una parte della natura ma è libero? O se può giustificarsi questa affermazione, non può giustificarsi un'altra perfettamente contraria? Dopo tutto non rimane l'uomo in dubbio di ritenersi un Dio od un bruto, perplesso circa questa o quella conclusione, alle quali la filosofia se fosse buona a qualche cosa dovrebbe sostituirne una più soddisfacente, mentre sembra invece perdersi in discussioni interminabili?

79. Noi rispondiamo che se le presenti considerazioni sono vere, noi non siamo schiavi di questa ambiguità. Dire che l'uomo in sè è in parte

un animale o prodotto della natura, perchè la coscienza che lo distingue si realizza attraverso un processo naturale è tanto vero quanto il dire che un animale è in parte una macchina perchè la vita che lo distingue ha la struttura meccanica dei suoi organi. Se quella attività della conoscenza umana, di cui sono organi le funzioni provvisoriamente chiamate naturali, è così diversa assolutamente da ogni processo di mutamento o di divenire come noi abbiamo cercato di dimostrare, allora anche le sue funzioni organiche non sono descritte esattamente quando noi diciamo che sono naturali. Poichè degli elementi che costituiscono un organismo si può solo veramente ed adeguatamente concepire ciò che essi sono dal fine che realizzano per mezzo suo. La struttura meccanica organica della vita non è adeguatamente concepita come una macchina, sebbene possa essere convenientemente trattata così allo scopo di più accurate ricerche sui dettagli della sua struttura. E per la stessa ragione, per ciò che riguarda l'uomo non si dice nulla di proprio col dire che sebbene non sia semplicemente un animale od un essere naturale egli è tale in relazione ai processi di mutamento fisico mediante i quali una coscienza razionale si realizza in lui. Veramente l'uomo che conosce non è un animale nè in tutto nè in parte. Le funzioni che sarebbero quelle della vita animale o naturale se non fossero organi della finalità che consiste nella conoscenza, appunto perchè tali, non sono realmente funzioni naturali sebbene lo scopo di dettagliate ricerche fatte su di loro, forse per migliorare la condizione dell'uomo, possa essere meglio raggiunto a considerarle come tali. Per uno che comprendesse completamente la cosa, anche una digestione che serve a nutrire il cervello, alla sua volta organo della conoscenza, sarebbe affatto diversa dalla digestione di un animale irragionevole, anche se non fosse il processo digestivo esso stesso determinato dal fine al quale è relativo in modo mediato. E se ciò è vero di questi processi che sono direttamente o indirettamente organi della conoscenza, ma che non la costituiscono e non la compongono, tanto più è vero dell'uomo capace di conoscenza che in sè non è un animale nè un anello della catena del divenire naturale nè parzialmente nè totalmente.

80. La questione se l'uomo stesso o in sè sia un essere animale o naturale, significa soltanto che l'uomo è tale in confronto a ciò che lo rende conscio di se stesso. Ma non vi ha senso chiedere che cos'è qualunque cosa *in sè*, se essa non possiede affatto alcun *in sè*. Ciò che è costituito dalle relazioni ad altre cose non possiede nessun *in sè*, non essendo ogni cosa altro che il loro risultato, che non si distingue da loro. Tale è il caso

di tutte le cose della natura inorganica. Di loro il dire « che la natura non ha nè nocciolo nè buccia » è assolutamente vero. La distinzione fra l'interno e l'esterno, fra ciò che sono in sè e ciò che sono in relazione ad altre cose, non si applica a loro. Invece in un organismo appare la distinzione fra le sue relazioni e se stesso. La vita di un corpo vivente non è, come il moto di un corpo mosso, semplicemente il risultato composto delle sue relazioni ad altre cose. Questo corpo vivente modifica queste relazioni, e le modifica per mezzo di una natura non riducibile a loro, non costituita dalla loro combinazione. Il loro rapporto è diverso da quello che sarebbe se il corpo non vivesse; e fin qui noi possiamo dire che l'organismo è qualche cosa in sè di diverso da ciò che lo fanno le sue relazioni, che mentre esso è riferito ad altre cose secondo leggi meccaniche e chimiche, ha una natura che non è nè meccanica nè chimica. Conseguentemente vi è un significato nel cercare ciò che questa natura è in sè, significato che non vi è nella stessa ricerca applicata a ciò che è inorganico. Ma il corpo vivente come tale non ha coscienza della sua natura, non si distingue coscientemente dalle sue relazioni. L'uomo invece si distingue, ed in questo consiste la sua speciale caratteristica. Il cercare perciò quello che esso è in sè non deve riferirsi semplicemente al fatto che egli sia qualche cosa di più e di diverso da un risultato di relazioni verso altre cose — e tale risultato egli ha come semplice essere vivente — ma al carattere che egli ha quale essere cosciente che si distingue da tutto ciò che accade in lui.

81. Ora questa distinzione che l'uomo fa di se stesso dagli eventi è così essenzialmente diversa da un processo temporale e da un divenire naturale, come lo è l'attività della conoscenza, che invece dipende da questo. È per questo che egli è cosciente del tempo, del divenire, della sua storia ed il principio attivo di questa coscienza non può esso stesso essere determinato da queste relazioni nel modo del tempo e del divenire che sorge per la coscienza per mezzo della sua azione. Il *punctum stans* al quale un ordine temporale dev'essere relativo, affinchè sia un ordine temporale, non può esso stesso essere un momento od una serie di momenti di quell'ordine; nè può il *punctum stans* nella coscienza necessario per l'intuizione del tempo essere esso stesso una successione nella coscienza. E ciò che è vero nei riguardi della semplice rappresentazione del tempo è vero pure di qualunque altra cosa rappresentata nel tempo, di ogni divenire, di ogni storia. Per essere consci di ciò, noi dobbiamo unire i suoi diversi periodi riferiti così reciprocamente nella successione.

Ἀνάγκη ἄρα ἀπαθῆ εἶναι τὸν νοῦν, ὥσπερ φησὶν Ἀναξαγόρας, ἵνα κρατῇ, τοῦτο δ' ἐστίν, ἵνα γνωρίζῃ [1]).

È soltanto tenendosi in disparte, per così dire, dalle diverse affezioni del senso, quale essere immutabile attraverso le loro varietà, che queste possono esserci rappresentate come una serie connessa e spingerci così a cercare le condizioni della reciproca connessione. E di nuovo quando si è arrivati alla concezione di tali condizioni, è soltanto per tale distacco dell'io dalla successione delle sue esperienze, che noi possiamo concepire le condizioni come riunite nei loro mutamenti da una legge immutabile, che in quanto determina l'ordine di tutti gli eventi nel tempo non è essa determinata dal tempo.

82. Così mentre noi limitiamo la nostra concezione alla conoscenza dell'uomo, noi possiamo dire che in sè, riguardo a quel principio per il quale egli nello stesso tempo è e si distingue come uomo, esercita una libera attività che non è temporale, che non è un anello nella catena del divenire naturale, che non ha altri antecedenti fuori di sè, che è autocreativo. Non vi è incompatibilità fra questa dottrina e l'ammettere che tutti i processi del cervello, nervi e tessuti, tutte le funzioni della vita e del senso, organi di questa attività, — sebbene anche questi nell'essere pensante non possino per certe ragioni essere propriamente ritenute come semplicemente materiali — abbiano una storia puramente naturale. Vi sarebbe solo una tale incompatibilità se questi processi e funzioni costituissero o creassero l'uomo capace di conoscenza e di autocoscienza. Ma questo, come abbiamo visto, non può essere. L'azione umana è soltanto spiegabile per l'azione di una coscienza eterna che impiega queste funzioni come suoi organi e si riproduce per mezzo loro.

La questione perchè vi sia questa riproduzione è invero così inspiegabile come la questione perchè l'universo sia ciò che è. Perchè una parte del mondo sia ciò che è, noi possiamo spiegarlo riferendoci ad altre parti che lo determinano; ma perchè il tutto sia ciò che è, perchè lo spirito che il mondo presuppone si manifesti, perchè esso crei certi processi di quel mondo organi della sua riproduzione sotto certe limitazioni che l'uso di tali organi implica, sono questioni che per queste stesse limitazioni non possiamo evitare che siano poste, ma alle quali non possiamo rispondere.

Noi ci accontentiamo di dire che per strana che possa essere, la cosa

[1]) L'intelletto allora non deve essere mescolato con altro, come dice Anassagora, affinchè possa dominare le cose e possa conoscerle. Aristotile, *De Anima*, III-IV, 429 *a*, 19.

è così. Mettendo insieme tutti i fatti noi non possiamo esprimerci diversamente. L'unificazione del molteplice sensibile nella nostra conoscenza del mondo presuppone una certa autorealizzazione di questo spirito in noi per mezzo di certi processi fenomenici, che così spiegati esistono solo per lui, particolarmente per mezzo dei processi della vita e del sentire. La meraviglia con cui, si dice, comincia la filosofia, non cesserà quando si sia arrivati a questa conclusione; ma fino a che non si dimostri che abbiamo lasciato qualche parte essenziale della realtà del soggetto all'oscuro, e che un'altra conclusione possa sostituirla per correggerne i difetti, non vi è una ragione per respingerla.

83. Prima di procedere sarà bene avvisare che questa è una conclusione che non può in nessun modo essere determinata da qualche scoperta o legittimata da qualche speculazione sia per quanto riguarda la relazione fra l'organismo umano e le altre forme di struttura animale, sia per quanto riguarda lo sviluppo dell'intelligenza umana e la connessione dei suoi periodi inferiori con le più alte forme dell'intelligenza dei bruti. Avendo ammesso che certi processi temporali sono organi dell'uomo di quella coscienza esercitata nella conoscenza, coscienza che abbiamo ammesso essere eterna, noi non abbiamo interesse ad abbreviare questi processi. Se vi sono ragioni per ritenere che l'uomo per ciò che riguarda la sua natura animale è derivato da semplici animali, nei quali le funzioni della vita e del senso non sono organi della coscienza eterna o di quella umana, essa non muta la nostra conclusione circa la coscienza della quale l'uomo quale ora si trova è il soggetto; conclusione fondata sull'analisi di ciò che ora egli è e fa. Questa conclusione potrebbe essere soltanto scossa dimostrando o che una coscienza quale noi descriviamo per le ragioni già dette come eterna non sussiste nella conoscenza, o che una tale coscienza può in qualche modo razionale svilupparsi da quelle successioni di sensazione, che possono propriamente essere trattate come funzioni del sistema animale; cioè che essa ha qualche elemento di identità con loro. Che innumerevoli generazioni siano passate mentre che un organismo ereditato veniva progressivamente modificato dalle reazioni sull'ambiente che lo circonda, dalla lotta per la vita od altrimenti finchè le sue funzioni siano diventate tali che una coscienza eterna possa realizzarsi o riprodursi per mezzo loro, può aumentare la meraviglia che la considerazione di ciò che noi facciamo e siamo deve produrre in noi; ma non può alterare i risultati di quella considerazione. Se si scopre che così è, la scoperta non può riguardare l'analisi della conoscenza — di ciò che è

implicito nel fatto che esiste un mondo da conoscere e nel fatto che noi lo conosciamo — sulla quale noi basiamo la nostra teoria dell'azione di un libero o autocondizionato ed eterno spirito nell'uomo.

84. Tuttavia la questione dello sviluppo dell'organismo umano dalle forme più basse è affatto diversa da quella della relazione fra l'intelligenza esercitata nella nostra conoscenza e la semplice successione di impressioni ed idee, cioè di sensazioni nelle loro più vive e primarie fasi e nelle loro meno vive e secondarie. Finchè non possa essere rilevato qualche difetto nella dottrina già sostenuta, noi dobbiamo ammettere che vi è un'assoluta differenza fra il mutamento e la coscienza razionale o conoscenza del mutamento che ci impedisce di cogliere il passaggio dall'una all'altra, se il passaggio implichi identità di principio fra il germe ed il suo prodotto. Quando noi parliamo di un passaggio da una forma bassa ad una più alta d'intelligenza non ci dovrebbe essere dubbio su ciò che vogliamo o non vogliamo dire. Noi vogliamo dire lo sviluppo di una intelligenza che è già una conoscenza del mutamento nella più bassa forma, dalla quale può dirsi che si sviluppa la più alta. Perciò essa non può svilupparsi fuori di una successione di mutamenti della sensibilità, relativi alle reazioni del « *psicoplasma* » [1]),

---

[1]) Questa parola Green prende dal Lewes e ne critica il significato nella sua memoria *Mr. Herbert Spencer and Mr. G. H. Lewes. Their application of the doctrine of evolution to Thought* (*Work*, vol. I, pag. 373, 520). Ecco cosa intende per psicoplasma il Lewes nei suoi *Problems of Life and Mind*, vol. I, pag. 118-23: « Se invece di considerare l'intero organismo vitale noi consideriamo « soltanto i suoi aspetti sensibili e ci limitiamo al sistema nervoso, noi possiamo rappresentare i nervi, « i movimenti molecolari del bioplasma come i tremiti nervosi del psicoplasma, questi tremiti sono « ciò che io denomino unità nervose, il materiale grezzo della coscienza; i diversi gruppi nervosi « formati da questa unità rappresentano gli elementi organizzati dei tessuti, i tessuti e le combi- « nazioni dei tessuti con gli organi e degli organi con gli apparati. I movimenti del psicoplasma « costituiscono la sensibilità. Le forze del mezzo cosmico che sono trasformate in mezzo fisiolo- « gico fanno assegnamento sopra la *struttura* organica, che nei vari stadi della sua evoluzione rea- « gisce secondo le sue condizioni statiche, esse stesse risultato di prime reazioni. È la stessa « cosa con ciò che noi possiamo chiamare l'organismo mentale. Qui ogni fenomeno è il prodotto « di due fattori, esterno ed interno, impersonale e personale, obiettivo e soggettivo. Esaminando « soltanto il fattore esterno alla luce della sensazione, noi possiamo dire che il materiale senziente « fuori del quale si sono formate tutte le forme di coscienza, è il psicoplasma incessantemente « fluttuante, incessantemente rinato. Considerato da un punto di vista fisiologico è la successione « dei tremiti nervosi variamente combinati in gruppi nervosi. Un organismo vive solo in relazione « al suo ambiente. Ciò che è sviluppo nel senso fisico, è esperienza nel senso psichico, cioè *regi-* « *strazione organica di materiale assimilato*. La relazione diretta dell'organismo è verso l'am- « biente interno, l'indiretta verso l'ambiente cosmico. Noi abbiamo già parlato metaforicamente « del psicoplasma o materiale senziente che forma l'ambiente psicologico dal quale lo spirito deriva « la sua struttura ed i suoi poteri. Essa costituisce la massa del sentire potenziale derivata da tutte « le affezioni sensitive dell'organismo non solo dell'individuo, ma attraverso l'eredità dell'orga-

o sistema nervoso, comunque quel sistema possa essere stato modificato dagli effetti accumulati delle sue reazioni nel passato.

Non saremmo giustificati nel negare categoricamente per tale ragione che la distinta intelligenza dell'uomo in quanto conosce possa essere una forma più evoluta di quella degli animali inferiori. Noi abbiamo molta maggior ragione di dire ciò che siamo nei confronti della nostra conoscenza, che di dire ciò che gli animali non sono. L'analisi dei risultati della nostra conoscenza, che ci autorizza a certe conclusioni su ciò che dobbiamo essere per avere questa conoscenza, è inapplicabile ad esseri coi quali noi non possiamo comunicare. Se gli animali hanno una coscienza corrispondente a quella che noi esercitiamo nella conoscenza; in ogni modo noi non possiamo penetrarvi. Le loro azioni, osservate all'esterno, sembrano essere spiegabili senza questa coscienza, spiegabili come risultati della sensazione sull'azione e della sensazione su altre sensazioni, in altre parole come risultato dei successivi mutamenti della sensibilità, senza necessità di attribuire loro qualche coscienza del mutamento, qualche sintesi delle modificazioni che essi esperimentano in quanto appartenenti ad un mondo di relazioni. Noi possiamo dire che non abbiamo nessuna prova dell'esistenza nei bruti di una intelligenza come quella che forma la base della nostra conoscenza, e se manca, non vi può essere stato propriamente parlando nessuna evoluzione del nostro intelletto dal loro. Ma questa ipotetica negazione è compatibile con l'ammissione che vi possa essere stato un progressivo trapasso per trasmissione ereditaria del sistema animale che è diventato organo dell'intelligenza umana. Si può ammettere che i modi particolari della sensazione successiva nei quali interviene nell'uomo un'intelligenza unificatrice che li rende per lui un mondo unificato, possano essere il risultato di una passata esperienza da parte di esseri nei quali tale intelligenza non è ancora sviluppata, e che in questo senso non sono umani; e che certe modificazioni della sensibilità che derivano da questa storia preumana possano essere state le condizioni, secondo certe leggi ignote, di questa sopravenienza dell'intelligenza umana.

« nismo degli antenati. Tutte le sensazioni e percezioni ed emozioni, volizioni sono in parte innate, « in parte acquisite, parte riprodotte e volute dall'esperienza accumulata dagli antichi, parte dal- « l'esperienza accumulata dall'individuo, quando ognuno di questi hanno lasciato residui nella « modificazione della struttura ». [*n. d. Tr.*].

LIBRO SECONDO

LA VOLONTÀ

CAPITOLO I.

La libertà del volere.

85. Noi ci siamo fin qui trattenuti con quella che possiamo azzardarci di chiamare la metafisica dell'esperienza o della conoscenza distinta dalla metafisica dell'azione morale. Noi abbiamo considerato l'azione dello spirito che si auto-condiziona e si distingue da sè, che presuppone l'esistenza di un mondo fenomenico nel determinare un prodotto particolare di quel mondo, cioè la natura sensibile dell'uomo con le sensazioni delle quali quella natura è l'organo. Lo spirito si determina così a riprodursi inadeguatamente nella facoltà conoscitiva che l'uomo possiede. La caratteristica di questo modo speciale della sua riproduzione nell'io umano è la conoscenza di un mondo che è, distinto da uno che *dovrebbe essere*. Esso costituisce una conoscenza delle condizioni delle nostre sensazioni e delle relazioni uniformi fra i mutamenti di queste condizioni. Ma il sistema animale non è l'organo semplicemente della sensazione recettiva di cui si è parlato, delle impressioni secondo il significato naturale della parola trasmesse dai nervi dei diversi sensi. Esso è l'organo anche dei bisogni o degli impulsi per la soddisfazione di questi bisogni che possono essere in molti casi occasionati da impressioni del genere menzionato, ma che costituiscono completamente una diversa funzione del sistema fisiologico.

Questi bisogni con i loro successivi impulsi devono essere distinti dalla coscienza degli oggetti desiderati e dallo sforzo di dare realtà agli oggetti così presenti nella coscienza come bisogni; così come le sensazioni della vista e dell'udito si devono distinguere dalla coscienza degli oggetti ai quali

si riferiscono queste sensazioni. È stato sufficientemente dimostrato come la rappresentazione di cose sensibili in occasione di sensazioni presupponga l'azione di un principio che non è come la sensazione temporale nè un fatto nè una serie di fatti, ma che deve essere sempre presente alle diverse fasi di una sensazione, alle quali si applica l'attenzione, e deve distinguersi da loro, così come le diverse sensazioni si riferiscono ad un singolo oggetto. Nello stesso modo il passaggio da un semplice bisogno alla coscienza di un oggetto desiderato, dall'impulso a soddisfare tale bisogno allo sforzo a realizzare l'idea dell'oggetto desiderato presuppone la presenza di un soggetto che si distingue da esso e rimane inalterato attraverso le successive fasi del bisogno.

Almeno questo ci vuole per la conversione di un bisogno nella rappresentazione di un oggetto desiderato, sebbene il bisogno sia di origine strettamente sensibile e l'oggetto appena possa essere definito nella coscienza. Ogni passo nella definizione dell'oggetto desiderato implica un'azione ulteriore dello stesso soggetto sul modo di paragonare i vari bisogni che sorgono nel processo della vita con la loro possibile soddisfazione, cosicchè essi solamente possono essere paragonati da un soggetto che è diverso dal processo, che non è esso stesso un momento ed una serie di momenti della successione che esso osserva. Nello stesso tempo che il soggetto riflettente trascorre la serie dei bisogni che egli distingue da sè rappresentandosi la loro realizzazione come il suo oggetto, sorge l'idea di una soddisfazione assoluta, una idea non mai realizzabile ma che ci sforziamo sempre di realizzare nel raggiungimento di un imperativo più ampio di quello che esige la soddisfazione di bisogni particolari.

86. Per il momento noi non parliamo di tutti gli oggetti desiderati, ma solo di quelli che sorgono dalla rappresentazione di un soggetto che riflette su se stesso bisogni che sono semplicemente di origine sensibile. Limitandoci agli oggetti che consistono in una generale soddisfazione di tali bisogni, noi non prendiamo ancora in considerazione i bisogni che sono propriamente di origine umana, i bisogni che sorgono dai concetti.

La forma della coscienza che noi consideriamo differisce invero assolutamente dalla semplice successione dei bisogni sensibili; ma differisce non perchè ci si trovi in presenza di bisogni che non sono di origine sensibile, ma perchè l'io si distingue dai bisogni, per cui sorge dalla successione dei bisogni una coscienza di oggetti desiderati che non è una successione. È questa coscienza che fornisce nella sua forma più elementare

l'idea di qualche cosa *che dovrebbe essere* distinto da *ciò che* è, di un mondo pratico che è diverso dal mondo dell'esperienza, la cui concezione deriva dalla determinazione dei sensi recettivi dall'Io. Laddove nell'esperienza percettiva l'oggetto sensibile porta con sè la sua realtà — essendo rappresentato è rappresentato come reale, sebbene possa rimanere ignota la natura della sua realtà, — nella vita pratica l'oggetto desiderato è uno di quelli a cui non si è ancora attribuita un'esistenza reale. Questa differenza veramente può essere alterata dal linguaggio. Il cibo di cui dico di abbisognare, il tesoro al quale ho posto il mio affetto esistono realmente. Ma strettamente parlando gli oggetti che io in questi casi mi rappresento come bisogni sono il mangiare, l'acquisto del tesoro, ed in quanto io abbisogno di loro essi esistono per me solo come idee che io mi sforzo di realizzare come qualche cosa che io vorrei potesse esistere ma che non esiste.

Così il mondo pratico dipende dall'uomo in un modo affatto diverso da quello naturale e dal mondo dell'esperienza. Noi abbiamo visto che non dobbiamo attribuire l'indipendenza alla natura, sia nel senso che la natura possa esistere senza l'azione di un soggetto spirituale auto-differenziatore, sia nel senso che vi possa essere una natura per noi, per la nostra apprensione, senza l'ulteriore azione di questo soggetto nel nostro spirito o come nostro spirito. Essa è indipendente da noi però nel senso che non dipende da qualche nostra attività se gli oggetti sensibili di cui siamo consci diventeranno o no reali. Essi sono già reali. D'altra parte è caratteristica del mondo pratico che i suoi elementi siano oggetti la cui esistenza nella coscienza come desiderati è antecedente e condizione della loro esistenza nella realtà. Dipende da un certo esercizio del nostro potere, determinato da idee di oggetti come desiderati, che queste idee diventino o no reali.

87. La stessa cosa può forse essere diversamente posta col dire che nel mondo pratico — nel mondo composto di azioni morali o propriamente umane, con i loro risultati — le cause determinanti sono *motivi*; che un motivo è una idea di un fine che un soggetto autocosciente si rappresenta e si sforza e tende a realizzare. Ora, come sarà subito ammesso da tutti, questa causalità dei motivi effettivamente distingue il mondo che l'azione morale ha prodotto e continua a produrre dalla serie dei fatti naturali. L'avvenimento di un fatto non dipende dall'essere precedentemente presentata l'idea del fatto come un oggetto desiderato. Se allora l'azione morale si deve svolgere nella serie dei fenomeni naturali, deve supporsi che i motivi che la determinano, avendo degli antecedenti naturali, siano essi stessi sol-

tanto anelli nella catena dei fenomeni naturali; e che così l'azione morale, sebbene distinta da altre specie di fatti naturali per la sua dipendenza da idee prime, non sia snaturalizzata dal momento che le idee dalle quali dipende sono esse stesse di origine naturale. Se così stia la questione è veramente il punto saliente per la possibilità e la necessità di una filosofia morale che non è una parte della scienza naturale, o se vogliamo per la libertà dell'agente morale.

Questa non è la questione comunemente dibattuta con molta ambiguità di termini fra deterministi e indeterministi, non è la questione se vi è o no possibilità di volontà senza motivi; ma se i motivi di questa specie — essere determinati da questi è la caratteristica dell'azione umana o morale — siano di origine propriamente naturale o possano essere giustamente considerati come fenomeni naturali.

88. Se la precedente analisi è corretta, anche questi motivi (già definiti) che sono più vicini per così dire ai bisogni sensibili sono pure effettivamente diversi da loro e da ogni specie di fenomeni naturali. Nessuno pretenderebbe di trovare qualcosa di più di un semplice fatto naturale in un appetito o bisogno che riguarda il processo della vita sensibile, o nell'effetto che un tale bisogno produce sopra un'azione istintiva diretta alla sua soddisfazione. Ma si oppone che tale appetito o bisogno non costituisca un motivo proprio, non determini un'azione propriamente umana se non è esso stesso determinato da un principio che non è di origine naturale. Esso diventa un motivo soltanto in quanto al bisogno sopraggiunge la sua rappresentazione che un soggetto auto-cosciente si forma, e con questa l'idea di una propria soddisfazione che è raggiunta nel soddisfacimento del bisogno.

89. Non è che il bisogno sia intrinsecamente alterato o cessi di essere un bisogno perchè è intervenuto un motivo morale, propriamente così chiamato. Ma mentre il bisogno così continua o cessa o comincia nuovamente ad essere, sorge una nuova energia diversa da quel bisogno per la presenza di un soggetto auto-cosciente che si crea un'idea di un oggetto in cui trovare il suo soddisfacimento.

E la nuova attività così risultante non è un processo o fatto naturale o il prodotto di un tale fatto o processo, più di quello che lo è l'auto-coscienza cui deve il suo carattere differenziatore. Noi possiamo illustrare questa affermazione con ciò che avviene nella vita fisica. Un processo chimico non cessa di essere tale perchè avviene in un organismo vivente, ma contri-

buisce ad un risultato completamente diverso da quello che sarebbe se si astraesse da un organismo vivente. D'altra parte la vita non è un processo chimico o meccanico perchè i processi chimici e meccanici sono necessari al corpo vivente, a meno che tali processi non possano essi stessi costituire la vita. E nemmeno un'azione morale o determinata da motivi è un evento naturale perchè un bisogno naturale le è necessario, a meno che l'auto-coscienza, nella quale e per la quale un motivo sorge dal bisogno, sia essa stessa un fatto naturale o una serie di fatti o relazione fra i fatti.

90. Che ciò non sia può quasi tanto dirsi dell'auto-coscienza in relazione al bisogno che produce un motivo, che in relazione alla sensazione che produce la percezione e per mezzo suo la conoscenza. Può essere un fenomeno od un fatto come bisogno o diversamente quello che rappresenta attraverso i successivi trapassi e ricorsi di un bisogno soltanto l'idea della propria soddisfazione che deve essere raggiunta? Può essere un fenomeno od un fatto quello che unisce i successivi bisogni nell'idea di un bisogno generale a cui si deve provvedere, che unisce i bisogni ed i soddisfacimenti come casi distinti ma connessi di una vita interiore, come una esperienza felice o infelice? Può nuovamente essere una serie di eventi, sia questa una serie la cui connessione in una vita interiore deriva dalla sua azione o qualunque altra serie? Può finalmente essere la connessione o la relazione che così ne deriva o qualuque altra relazione? Ma quando noi abbiamo respinto tutte queste alternative, quando abbiamo detto che l'auto-coscienza pratica, che è il fattore differenziatore di tutti i motivi, non è un fatto o una serie di fatti o relazioni fra i fatti, abbiamo detto che essa non è *naturale* nel senso ordinario della parola, non naturale almeno nel caso e nel senso in cui la naturalità implica la sua determinazione da fatti anteriori o da condizioni di cui non è la base.

91. Se il lettore per queste considerazioni ritiene che vi sia qualche cosa di *extra-naturale* nel motivo di un'azione morale od umana, è facile che egli affermi — giacchè non si discute la dipendenza almeno di questi motivi elementari da un impulso sensibile, ai quali abbiamo ristretto il nostro esame — che l'impulso è uno degli elementi del motivo, mentre l'auto-coscienza è l'altro; che l'agente morale è in parte un essere empirico, in parte un soggetto razionale o che si realizza da sè.

Ma contro una tale concezione noi protestiamo, come abbiamo prima protestato contro l'idea che la presenza di una doppia coscienza nell'uomo

sia presupposta dalla distinzione fra il processo della sensazione nel tempo e la sua determinazione da un soggetto non temporale, ugualmente non necessario alla percezione ed alla conoscenza. Se non fosse vero dire delle funzioni della vita che esse sono in parte chimiche, perchè non potrebbero essere esercitate senza un processo chimico, sempre meno vero sarebbe dire di un motivo nel suo senso più proprio, che esso è in parte sensibile perchè non potrebbe sorgere senza un bisogno sensibile. Il motivo non è composto di un bisogno e dell'auto-coscienza, come la vita non è composta di processi chimici e vitali. Esso è unico ed indivisibile, ma indivisile come è, esso risulta come la percezione dalla determinazione di una natura sensibile dovuta ad un soggetto auto-cosciente diverso; così però che la condizione sensibile non sopravvive nel risultato.

Il bisogno senza dubbio può rimanere insieme con il nuovo risultato — il motivo così propriamente detto — che sorge dalla sua relazione con l'auto-coscienza, ma non ne costituisce una parte. La fame, per esempio, può sopravvivere insieme al motivo che presuppone qualche forma di auto-determinazione, che sorge fuori di lui nell'uomo auto-cosciente — se questo motivo è il desiderio di eliminare la pena e di procurarsi piacere o di determinarsi a lavorare od a provvedere ai mezzi di sussistenza — ma la fame non è quel motivo nè una sua parte. Se così fosse l'atto che ne risulta non sarebbe morale ma istintivo; non vi sarebbe nessun essere morale, non sarebbe l'uomo che agisce, ma la fame o qualche forma naturale in lui. Il motivo in qualunque atto imputabile, per cui l'agente ne è cosciente riflettendo che egli ne è responsabile, è un desiderio di personale felicità in un modo o nell'altro e, per quanto l'idea di ciò che è per il momento la felicità personale possa essere determinata dallo stimolo di un bisogno naturale, questo bisogno non è parte o elemento del desiderio. Come non è parte o elemento della mia percezione nel leggere questa linea scritta la sensazione di luce o di colore che io provo nel guardarla.

92. Si accetti o no la nostra conclusione, si può sperare che il punto che si è cercato di avvalorare circa il carattere distintivo dei motivi, sia stato definitivamente chiarito. Che cosa è l'istinto, se vi sono azioni semplicemente istintive, è una questione sulla quale vi è molto più da dubitare che sulla natura e realtà dei motivi e sull'azione morale determinata da loro, sebbene alcuni sembrino a forza di ragionare di essere arrivati a credere il contrario.

Se noi dobbiamo spiegare che cosa intendiamo per istinto e per azione

istintiva noi dobbiamo escludere la caratteristica essenziale dei nostri propri motivi e dell'azione motivata.

Per azione istintiva noi intendiamo una azione non determinata da parte dell'agente da una idea di bene da raggiungere e di male da evitare.

È superfluo aggiungere *bene per lui*, perchè ogni cosa concepita come bene in modo che l'agente agisca per causa sua deve essere concepita come il suo proprio bene, sebbene egli possa concepirla come suo proprio bene solo in considerazione del suo interessamento agli altri ed a dispetto di ogni sofferenza che da parte sua possa capitargli nel suo conseguimento. Per azione morale, per azione moralmente imputabile e che può essere chiamata buona o cattiva noi pensiamo quella che è determinata come non lo è l'azione istintiva.

Certamente non è altro che la nostra conoscenza di ciò che è l'azione morale o motivata ciò che dà un significato alla negativa descrizione di un'altra specie di azioni che chiamiamo istintive. Non si può sapere se vi sono azioni compiute da noi sotto certe condizioni o da un altro agente, che corrispondono a questa descrizione negativa con la stessa intima certezza con la quale si sa che le azioni appartenenti alla nostra cosciente esperienza sono riferite ai motivi, la cui negazione costituisce l'essenza della definizione di qualunque azione come istintiva.

93. È vero che per la forma esteriore di una azione non vi è nessuna differenza sia essa così riferita o no ad un motivo, abbia essa una qualità morale, o sia, come sarebbe il caso se fosse determinata direttamente da un bisogno sensibile, sensibilmente istintiva nel senso di non procedere da un concetto di felicità personale. Essa può avere lo stesso effetto sui sensi di uno spettatore, in lei possono coesistere gli stessi movimenti nervosi e muscolari, gli stessi risultati fisici possono derivarne in un caso come nell'altro. Ma non è per la forma esteriore così intesa che noi sappiamo che cosa è l'azione morale. Noi la conosciamo per così dire internamente. Noi conosciamo ciò che è in relazione a noi, che siamo gli agenti, ciò che è come nostra espressione. Infatti solo così noi la conosciamo. Nella conoscenza così derivata dove, data la natura del caso i nostri giudizi sono incapaci di controllo nel senso di rifersi a dati di fatto poichè il motivo che un atto manifesta non è ciò che comunemente intendiamo per un dato di fatto, vi è senza dubbio campo per l'arbitrarietà dell' interpretazione dell'autocoscienza, alla quale solo noi possiamo appellarci.

Contro tale arbitrarietà sembra che noi possiamo soltanto difenderci

con grande circospezione nell'adottare le nostre formule in modo che esse possano essere più che sia possibile adeguate alla nostra esperienza interiore, che noi vogliamo che esprimano, e col riferirsi costantemente alla espressione di quella esperienza che è incorporata per così dire, nella fraseologia abituale degli uomini, nella letteratura e nelle istituzioni della vita famigliare e politica.

94. Dato che tali salvaguardie possano riuscire insufficienti, rimane l'auto-riflessione che è il solo metodo per imparare che cosa è l'uomo interiore o lo spirito che esprime la nostra azione, in altre parole ciò che quella azione realmente è. Giudizi così fatti devono essere il punto di partenza di ogni ricerca dei processi dai quali proviene la nostra attuale natura morale e degli anelli di connessione fra questa natura morale e quella diversa degli animali.

Qualunque sia il risultato di ricerche, è solo per una confusione che noi ammettiamo che esse determino le nostre conclusioni circa l'attualità della nostra vita cosciente. La nostra conoscenza di ciò che è la vita può non raramente autorizzarci a respingere delle speculazioni sopra il processo dal quale essa è sorta, poichè un prodotto che possa essere legittimamente rintracciato fino alla sua origine dal processo non è la vita interiore che noi conosciamo.

Ma nessuna deduzione da tali supposti processi ci può autorizzare a decidere che questa vita non sia quella che una concezione abbastanza complessa dell'evidenza fornitaci dalla vita stessa ci autorizzerebbe a ritenere, dal momento che l'accettare questa evidenza come la realtà data è il presupposto di qualunque ricerca di un processo dal quale la data realtà ha cominciato ad esistere.

95. Deve allora pienamente ammettersi che l'auto-riflessione è la base della concezione qui data circa il carattere distintivo dei motivi che le azioni morali rappresentano.

Chiunque farà questa ammissione, cercherà di condurre la sua auto-riflessione con più circospezione che sia possibile e di salvarsi più che sia possibile dagli errori che idiosincrasie personali possono occasionare, riferendosi costantemente alle espressioni abituali della coscienza morale in uso fra gli uomini ed alle istituzioni nelle quali gli uomini hanno personificato le loro idee o ideali di bene perenne. Comunque nell' interpretazione di tali istituzioni ed espressioni, l'auto-riflessione deve essere la nostra ultima guida.

Senza il suo aiuto esse nulla potrebbero dirci, ed è così schiettamente a lei che noi ci appelliamo quando diciamo che in ogni azione moralmente imputabile della quale un uomo può riconoscersi esso stesso autore, il motivo è sempre qualche idea sulla felicità dell'uomo, un'idea assolutamente diversa dal bisogno naturale, anche nei casi dove è dalla anticipata soddisfazione di qualche bisogno sensibile che è derivata l'idea del bene personale.

Ora un motivo così costituito, simile alla percezione alla quale corrisponde nella sfera dell'intelletto speculativo, può essere considerato in modi apparentemente opposti. Due affermazioni apparentemente incompatibili, ma ugualmente vere possono farsi al riguardo, che comunque non sono realmente incompatibili, perchè una si riferisce al motivo nella sua piena realtà che non è un fatto sensibile, l'altra ad un fatto sensibile che sussiste nel motivo (come la sensazione sussiste nella percezione) ma che non è il motivo. Il fatto sensibile o fenomeno presupposto nel motivo è, simile a qualsiasi altro atto, determinato da eventi antecedenti secondo le leggi naturali. Il motivo stesso, sebbene esso sia determinato definitivamente a suo proprio modo, non è determinato naturalmente. Esso è costituito da un atto di autocoscienza che non è un fatto naturale, un atto nel quale l'agente si rappresenta una certa idea di sè, che agisce e che gode, come un'idea la cui realizzazione costituisce per il momento il suo bene. È vero che la qualità morale di quest'atto, la sua virtù od il suo male dipende dal carattere dell'agente. E esso che determina quale specie di bene personale sia quella che egli si rappresenta sotto certe circostanze. Questo carattere ha avuto la sua propria storia proprio come l'ha avuta l'intelletto di un uomo colto in ogni sua fase. Ma come questa storia, sebbene sia una contraddizione chiamarla una storia della coscienza eterna, deve pure la sua caratteristica quale storia dell'intelletto ad una certa azione di una eterna coscienza autodifferenziatrice sui processi sensibili; così la storia del carattere umano è una di quelle in cui la stessa coscienza ha operato sui bisogni sensibili, dando origine per mezzo della sua azione su di loro alla determinazione specifica di quella storia.

96. La concezione che si è cercata di esprimere può essere chiarita da un esempio. Quando Esaù rinunciò alla sua primogenitura per un piatto di lenticchie, noi forse diremo con troppa fretta che questo fu un bisogno sensibile. Riflettendo se con la parola *motivo* si è inteso ciò che un'azione rappresenta ed esprime, il lato interiore di ciò di cui l'azione è il lato esteriore, noi troveremo che non è così. Il motivo consiste nella rappresenta-

zione di un'idea di Esaù in quanto prova piacere a mangiare le lenticchie o in quanto sfugge al dolore della fame, ciò che viene ad essere praticamente la stessa cosa. Certamente salvo che per la sua fame Esaù non poteva avere un tale motivo, senza tale fame per lui la sua rappresentazione di sè stesso come di un soggetto di piacere non poteva prendere tale forma. Ma la fame non è la sua rappresentazione come soggetto di piacere, tanto meno la rappresentazione di quel piacere particolare come il suo maggior bene, e perciò non è il suo motivo. Se l'azione fosse determinata direttamente dalla fame, essa non avrebbe nessun carattere morale come non ne hanno le azioni compiute nel sonno, o sotto la coazione o per forza maggiore o, per quanto noi sappiamo, le azioni degli animali. Dal momento che non è la fame quale forza naturale, ma la idea di se stesso in quanto trova in un determinato momento la sua più grande felicità nella soddisfazione della fame quella che determina l'azione, Esaù si riconosce autore del fatto. Egli imputa a se stesso, ed è moralmente imputabile a lui, un atto per il quale egli è responsabile per cui può essere oggettto di biasimo o di lode. Se da questo ne viene del male, sia in forma di punizione inflitta dal superiore o di una disgrazia che per causa naturale capiti a lui od ai suoi, egli sa che egli ne è la causa. Onde il rimorso e con questo la possibilità di emendamento. Egli non può pentirsi nel senso di annullare o neutralizzare il male che il suo atto ha prodotto, ma d'altra parte il riconoscere che lui stesso è autore del male è già promessa di pentimento e pentimento potenziale.

97. Ma si chiederà, quale rapporto ha questa analisi sul motivo di Esaù con la questione della sua libertà morale? Noi ammettiamo che se egli non si è liberamente determinato nel suo motivo, egli non è affatto libero. Non ha nessun significato una volontà libera nel senso di essere indifferente. Sulla relazione tra volontà e desiderio si dirà di più in seguito. Per il momento può bastare il fatto che noi per volontà non conosciamo altro che un motivo nel senso sopra spiegato o, per evitare ambiguità, non altro che un motivo fortissimo. Un tale motivo è la volontà in atto. La questione sulla libertà di volere la riduciamo ad una questione sull'origine di un tale motivo fortissimo.

98. Per quanto possa essere vera l'affermazione che il motivo di Esaù e l'azione che esprime il suo carattere sia il risultato delle sue circostanze e del carattere, essa getta poca luce sull'argomento, a meno che tale affer-

mazione non sia seguita da qualche ulteriore analisi sulle circostanze e sul carattere. Unica circostanza senza dubbio è la fame, e questa ha una certa ragione fisica. Il fisiologo con esame sufficiente ed opportuno trova i suoi antecedenti che la determinano con la massima esattezza. Ma questa fame, come quella che determina l'azione di Esaù, non è realmente quella che sarebbe in relazione ad un essere semplicemente sensibile, come la sensazione visiva che questo fiore produce in una persona razionale che lo guarda, è la stessa di quella che produce in un essere semplicemente sensibile. Il bisogno in un caso, la sensazione nell'altro possono giustamente venire astratte dall'auto-coscienza, dalla cui relazione nei casi supposti essi sono realmente determinati, per il bisogno di investigare queste condizioni naturali ed antecedenti che non sono determinate da quella relazione. Ma non si deve dimenticare che si fa un'astrazione nel trattarli così e che l'astrazione può essere malamente intesa quando è in questione il significato morale del bisogno. Le occasioni che combinandosi con i caratteri determinano l'azione morale, appunto perchè sono così combinate non sono più ciò che sarebbero come semplici occasioni. Esse non sono come forze uguali che convergono sopra un corpo inerte, il quale non modifica la direzione del movimento che ne risulta. Quindi una circostanza in sè e nei suoi antecedenti semplicemente fisici come la fame, se è la fame di Esaù, di un essere moralmente imputabile, ha effettivamente una determinazione che non è dovuta ad antecedenti naturali. Le altre circostanze che pesano sull'azione di Esaù o la più importante fra queste non si può ammettere che siano semplicemente e del tutto fisiche, anche nella loro origine o negli antecedenti, che non influiscano sul suo atto. Noi possiamo forse classificarle grossolanamente sotto tre categorie: lo stato della salute, il modo esteriore della vita (compresi i rapporti famigliari ed il modo di mantenere sè e la famiglia) ed il livello dell'opinione pubblica da parte di coloro che ci riconoscono come uguali. Tutte queste circostanze hanno il loro valore nel determinare il risultato che questo carattere produce sotto la pressione di bisogni sensibili; ma sono tutte influenze che sono venute ad essere ciò che sono in seguito a processi nei quali il carattere o la volontà umana giocano una parte essenziale. Come il risultato della propria condotta a cui essi contribuiscono deriva solo dal modo particolare col quale l'io, che si rappresenta e si ritrova in quello, reagisce a questa influenza; così è soltanto in virtù della condotta anteriore ugualmente determinata da sè o dagli altri che tali circostanze hanno preso la loro forma attuale. La loro formazione in ogni momento è stata determinata da fatti che, simili all'esperienza par-

ticolare della fame di Esaù, hanno avuto ciascuno la sua certa catena di antecedenti fisici; ma è stato soltanto in quanto determinati dalla relazione con l'io umano che questi fatti hanno prodotto il loro risultato nella forma che hanno preso queste circostanze particolari.

In ultima analisi allora noi siamo di nuovo alla questione sul carattere dell'attività così esercitata, tanto nella formazione di queste circostanze dalle quali è determinato il motivo che si manifesta in ogni azione morale, quanto in quella reazione dell'uomo sulle circostanze che attualmente producono quel motivo.

99. Quando noi parliamo così dell'io o dell'uomo che reagisce alle circostanze dando loro forma, prendendo motivo da loro, che cosa intendiamo precisamente con quest'« *io* » e con quest'« *uomo* »? La risposta dev'essere uguale a quella data all'altra questione circa il principio autocosciente che sussiste nella nostra coscienza. Noi lo pensiamo come una certa sua riproduzione dell'eterno soggetto auto-cosciente del mondo, come una sua riproduzione che fa dei processi della vita animale i suoi organi e che è determinato e limitato dalla natura di questi processi, ma che è così essenzialmente una riproduzione dell'unico soggetto supremo presupposto nell'esistenza del mondo, che il prodotto conserva la caratteristica di essere un oggetto per sè con tutte le sue limitazioni e determinazioni. Noi riteniamo che è l'io particolare o la persona così costituita quella che in ogni azione morale buona o cattiva si rappresenta quale possibile stato o fatto proprio come la sua più grande felicità momentanea, ed agisce per amore di questo bene. La specie di felicità che in ogni momento della sua vita la persona si rappresenta come la più grande, dipende, noi ammettiamo, dalla sua passata esperienza attiva e passiva e dalle condizioni. Ma durante tutta l'esperienza passata egli fu in questo senso un oggetto per se stesso, e così l'autore dei suoi atti. Quanto alle circostanze stesse, queste in primo luogo determinano soltanto la sua azione per mezzo di quella idea della sua felicità verso la quale egli le fa convergere, in secondo luogo rispetto a quella parte di loro che esercita la più importante influenza sulla condotta esse presuppongono un'attività autonoma (*selfseeking*) del genere descritto[1]).

100. Si obbietterà probabilmente che non vi è praticamente differenza per la libertà morale dell'individuo che le circostanze dalle quali è influen-

[1]) La distinzione fra quell'interesse personale che è la caratteristica di ogni azione suscettibile

zata siano o no di origine strettamente naturale oppure di origine propriamente umana, dal momento che non è all'azione propria dell'individuo che esse sono dovute. Che vi sia invece un significato della libertà nel senso che essa è molto diversamente determinata, se è determinata da una circostanza quali i costumi e le attitudini di una società alla quale l'individuo appartiene, sarà difficilmente messo in dubbio. La libertà di un'azione deve significare semplicemente la sua imputabilità nel senso giuridico, se si dice che non vi è differenza nella sua libertà, sia l'agente influenzato dalle circostanze del bisogno fisico pressante o dalle circostanze che fanno appello al suo onore per la sua famiglia e la sua posizione. Prima di guardare ai diversi vari sensi nei quali l'uomo afferma la libertà ed alla relazione in cui la nostra dottrina si trova con questi modi d'interpretazione, sarà opportuno guardarci da altri possibili malintesi circa la dottrina stessa [1]).

« Volete voi », così può chiedersi, « affermare l'esistenza di un'entità misteriosa astratta che voi chiamate l'io dell'uomo indipendente da tutte le sue particolari sensazioni, desideri e pensieri, da tutta l'esperienza della sua vita interiore? ». Ad una tale questione noi replichiamo cominciando col dire che noi non conosciamo nessuna entità ma solo un termine *dislogistico* che denota qualche cosa a cui s'imagina da certi psicologi inglesi che altri scrittori credino, ma alla quale cosa per quanto si sappia nessuno ha dichiarato credere. Che l'io così come noi lo concepiamo sia in un certo senso misterioso noi lo ammettiamo. È in un certo senso un mistero che esista il mondo; alla vecchia questione perchè Dio abbia fatto il mondo non si è mai risposto e non vi si risponderà mai. Noi non sappiamo perchè il mondo esista ma noi sappiamo solo che esiste. In egual modo noi sappiamo non perchè il soggetto eterno del mondo si riproduce attraverso certi processi mondani, come lo spirito dell'umanità o come il particolare io di di questo o di quell'uomo nel quale opera lo spirito dell'umanità. Noi possiamo solo dire che secondo la migliore analisi che noi possiamo fare della nostra esperienza il soggetto eterno sembra che agisca così. Che riproducendosi così esso rimanga però un io astratto indipendente dai desideri, dai sentimenti e dai pensieri dell'essere individuale è proprio la questione che

---

di attributi morali e quella che è specialmente la caratteristica di cattive azioni morali sarà considerata in seguito.

[1]) L'autore deve aver pensato, dopo che questo paragrafo era scritto, di omettere una completa disamina dei diversi sensi della *libertà* che fu spesso l'oggetto delle sue lezioni e che qui ci ha promesso. Questa disamina si trova nel secondo volume delle sue opere edito da Nettelship. [*Nota del Bradley*].

noi cerchiamo di mettere da parte. Come noi riteniamo che i nostri desideri, sentimenti e pensieri non sarebbero ciò che sono, quelli di un uomo, se non fossero riferiti ad un soggetto che si distingue da ciascuno e da tutti, così noi riteniamo che questo soggetto non sarebbe ciò che è se non fosse riferito a particolari sentimenti, desideri e pensieri che egli così distingue da sè e si rappresenta. Se ci si dice che l'*io* o il *sè* è una astrazione dei fatti della nostra esperienza interiore — qualche cosa che noi ci abituamo a supporre come una base o substrato di quelli ma che esiste solo logicamente non realmente — è giusto rispondere che questi così detti fatti, i nostri particolari sentimenti, desideri e pensieri sono astrazioni se considerati come non uniti nel carattere di un agente che è un oggetto per se stesso. La difficoltà di dire quale è questo soggetto che tutto unisce, che si pone e si realizza, il suo mistero, deriva dall'essere esso la sola cosa o una forma della sola cosa che è reale per così dire per suo proprio diritto, la sola cosa la cui realtà non è relativa nè derivata. Per questa ragione questo soggetto non può essere definito dal contrasto con qualsiasi realtà coordinata, come le diverse forme dell'esperienza interna che esso determina possono essere definite dal contrasto reciproco, nè può essere definito come una modificazione o determinazione di qualsiasi altra cosa. Noi possiamo soltanto conoscerlo dal suo riflesso che è la propria azione, analizzando l'espressione che esso stesso prende nel linguaggio, nella letteratura e nelle istituzioni della vita umana e considerando che cosa deve essere ciò che così si manifesta.

101. Avendo detto che l'io, così inteso, non è qualche cosa di indipendente dai sentimenti, dai desideri e dai pensieri, ma ciò che li unifica o ciò per cui essi si trovano così unificati, abbiamo detto implicitamente che vi è un senso nel quale l'io ha una storia ed un altro senso in cui non l'ha. Come si è già abbastanza spesso affermato, il soggetto eterno che è la condizione per cui esiste una successione temporale, non può esso stesso esistere come una successione. E la sua riproduzione nell'uomo ha la stessa caratteristica, in quanto che l'uomo si rappresenta se stesso come il soggetto a cui sono relative le esperienze di una vita temporale e per mezzo di questa i fatti della storia del mondo.

Tale rappresentazione è un atto extra-temporale, mediante il quale solo l'uomo può avvertire un ordine del tempo o del divenire, o può essere capace di uno sviluppo tale da poter essere giustamente chiamato morale; e la sua condizione essenziale consiste nell'essere unificato da una unica coscienza. D'altra parte come vi è un aumento di conoscenza nell'uomo,

sebbene la conoscenza sia soltanto possibile per l'azione in lui del soggetto eterno, così vi è un progresso del carattere, sebbene sia ugualmente condizionata la possibilità che vi sia un carattere nel senso morale. Tale progresso è dovuto al sempre nuovo crescere di oggetti desiderati da un soggetto che li rappresenta come suoi beni ed in tale senso eterno. Avere nuovi desideri è l'atto di un soggetto che non è ancora nel divenire, il desiderare stesso non è nel tempo nel senso che sia un fatto determinato da fatti anteriori, ma il suo prodotto è un ulteriore passo verso quel progresso che noi chiamiamo la formazione di un carattere, verso lo sviluppo di qualche abitudine di volontà.

102. Noi possiamo solo affermare che la forma nella quale l'io in ogni tempo si rappresenta la più grande felicità — ed è da questa rappresentazione che dipende la condotta — è dovuta alla storia passata della sua vita interiore; ma che appunto per costituire questa storia ci è voluto necessariamente una continua azione dell'io che non ha passato nè divenire, che è la condizione per cui noi siamo coscienti di ogni passato e di ogni divenire. I modi particolari coi quali io sento, desidero e penso, derivano dai modi coi quali io prima sentivo desideravo e pensavo, ma la loro caratteristica comune a tutti questi è che vi era un soggetto cosciente di sè come suo proprio oggetto e così auto-determinato. Qualunque siano le influenze che lo abbiano determinato, lo hanno determinato così per mezzo della sua auto-coscienza.

È nell'io così costituito conscio della sua propria natura di tutto ciò che lo fa ciò che è: temperamento carattere capacità, che i nuovi sentimenti e desideri si svolgono momento per momento provocati (per usare il termine più generale) dalle circostanze. Come le sensazioni possono costantemente andare e venire senza richiamare l'attenzione, così i desideri sorgono e passano senza eccitare nessuna reazione da parte dell'io e senza che esso prenda verso di loro una posizione favorevole od ostile. In tale caso non vi è azione nel senso morale, tale azione non riguarda il carattere in quanto è la base del bene o del male morale, sebbene probabilmente anche da tali inconscie [1]) esperienze possano sorgere delle conseguenze che determinano

---

[1]) Io uso la parola inconscio apposta per richiamare l'attenzione su di una ambiguità nell'uso della parola che è qualche volta applicata in un senso stretto ad un processo che non riguarda la coscienza, ma che è esclusivamente nervoso o automatico, qualche volta è applicato in un senso meno stretto ad un processo di coscienza non osservato.

le condizioni con le quali il carattere ha poi a che fare. In altri casi l'io reagisce all'esperienza del momento. Per mezzo di questa reazione, nel campo della conoscenza come distinta dalla ragione pratica, un'immagine che ritorna diventa un oggetto che deve essere pensato, una sensazione un fatto che deve essere conosciuto, altri fatti ed oggetti sono richiamati dalla esperienza passata per essere messi in relazione con il dato fatto o con il dato oggetto, e si è così costituito un atto di pensiero speculativo o conoscenza, un atto con cui l'uomo si applica ad intendere qualche cosa. Oppure per mezzo di un'altra forma della stessa reazione, l'io si identifica con qualche desiderio e si mette a cercare nell'esistenza reale l'oggetto ideale la coscienza del quale è implicita nel desiderio. Questo desiderio costituisce un atto di volontà che è così sempre libero, non nel senso di essere senza motivi, ma nel senso che il motivo sta nell'uomo stesso che agisce e che sa di agire così, e che perciò, comunque possa scusarsi, imputa a se stesso l'atto che non è altro che l'espressione del motivo.

103. Un'ambiguità nell'uso di questo termine *motivo* ne ha causata molta nella controversia sul *libero arbitrio*. I sostenitori del libero arbitrio comunemente suppongono che prima dell'azione un uomo sia spinto da diversi motivi, nessuno dei quali necessariamente determina il suo atto, e che fra questi motivi egli compie una scelta che non è essa stessa determinata da nessun motivo. D'altra parte i loro avversari sostengono che non esiste questa scelta non motivata, ma che il motivo che risulta in ultimo come il più forte, possibilmente dopo un periodo di lotta con altri motivi, determina necessariamente l'azione. Essi devono ammettere che la prevalenza di questo o di quel motivo dipende dal carattere dell'uomo, ma il carattere — essi dicono — risulta esso pure da motivi antecedenti intendendo semplicemente così i desideri e le avversioni.

Si può opporre ancora alla prima concezione che per quanto noi possiamo provare a dare un significato all'affermazione che un atto volitivo è una scelta senza motivo, non ci riusciamo. Se non vi è un oggetto che un uomo cerca od evita con l'azione non vi è atto di volontà. Così un motivo è necessario per avere un atto di volontà. Il motivo è racchiuso nell'atto volitivo, è una sua parte o piuttosto è lo stesso atto volitivo nella sua relazione con l'agente distinto dalla sua relazione con le conseguenze esterne. D'altra parte il motivo che è così necessariamente compreso nell'atto volitivo non è un motivo nel senso in cui ciascuna delle parti nella controversia usa costantemente il termine. I motivi non sono un semplice desiderio od

avversione su cui il difensore del libero arbitrio suppone che l'uomo eserciti una libera scelta, dei quali secondo l'opposta concezione prevale il più forte. Il motivo è costituito dalla reazione dell'io umano a questi desideri o avversioni e dal suo identificarsi con uno di questi, la cui soddisfazione costituisce per il momento il suo oggetto.

104. Noi possiamo dire, per esempio, che vi sono vari motivi, cioè desideri ed avversioni che tendono a fare sì che A. B. paghi un debito, altri che tendono ad impedirgli di pagarlo. Egli tiene alla stima altrui, desidera l'approvazione della sua coscienza ed un senso di sollievo che potrebbe ottenere pagando il debito. D'altra parte egli desidera diversi piaceri, ai quali dovrebbe rinunciare per pagare il debito. Supponiamo finalmente che il debito sia pagato. L'atto del pagamento rappresenta, esprime, diventa ciò che è in virtù di un motivo, in virtù della coscienza di un oggetto che l'uomo cerca di realizzare nel pagare. Questo oggetto, comunque, come un oggetto di volontà non è semplicemente uno degli oggetti di desiderio o d'avversione, dei quali l'uomo era conscio prima di volere. È una particolare soddisfazione propria che si acquista raggiungendo uno di questi oggetti od una loro combinazione. Il *motivo* che l'atto di volontà esprime è il desiderio di soddisfare questo motivo. Esso non è un motivo, un desiderio o un'avversione dei quali l'uomo era conscio come quello che lo spingeva ad agire, nè uno di questi nè una loro combinazione come esistevano prima della determinazione della volontà, prima che l'uomo si decidesse. È soltanto per la reazione dell'io agente su di loro, ed in quanto questo soggetto si costituisce come un oggetto proprio indipendente da loro — soltanto in quanto essi si fondono in uno sforzo verso la soddisfazione di trovarsi in questo oggetto — che essi producono il motivo dell'atto volitivo, così propriamente chiamato.

105. Questo motivo determina davvero necessariamente l'atto; esso è l'atto nel suo lato interno. Ma non è corretto chiamarlo il motivo più forte, perchè questo termine implica una certa uguaglianza fra il motivo e gli impulsi che hanno prima sollecitato la volontà. La distinzione di maggiore o minore forza si applica propriamente solo ai motivi nel senso che essi non determinano la volontà, ai desideri ed alle avversioni indipendentemente da quella reazione dell'io che produce il motivo finale manifestato dall'azione. Potrà molto facilmente avvenire che il desiderio che spinge un uomo più fortemente sia quello al quale egli decide di resistere. A dispetto della sua forza egli non può fare di *questo* oggetto il *suo* oggetto, l'oggetto

con il quale egli cerca di soddisfarsi. Il suo carattere gli impedisce di fare ciò. In altre parole tale desiderio è incompatibile con la sua costante tendenza verso certi oggetti nei quali egli abitualmente cerca la sua soddisfazione.

Se noi vogliamo possiamo esprimerci col dire che la sua forza di carattere supera la forza del desiderio. Non vi è una intrinseca obbiezione a questa metaforica applicazione del termine « forza »; tutti i nostri termini applicati a ciò che è spirituale sono metafore di ciò che è fisico. Ma per non essere male intesi nella nostra metafora noi dobbiamo fare attenzione a due cose. In primo luogo la forza con cui è vinto il motivo o desiderio forte non è quello di un altro motivo collaterale — non quello di un desiderio o di un motivo nello stesso senso della parola — ma la forza di un desiderio con la cui soddisfazione l'uomo ha identificato il suo bene in un modo in cui non l'ha identificato con la soddisfazione del desiderio vinto. In secondo luogo la parola *forza* non è applicata nello stesso senso al desiderio che sente un uomo ed al carattere che è l'uomo. Un forte desiderio significa generalmente un desiderio che produce molto disturbo nel tenore della vita cosciente di un uomo; il carattere forte significa quell'abituale concentrazione delle facoltà verso il raggiungimento di certi fini buoni o cattivi, che comunemente impedisce all'alterazione prodotta da un desiderio forte di apparire esteriormente nella condotta dell'uomo. Se noi siamo qualche volta tentati di dire che l'uomo più debole ha i desideri più forti, tale plausibilità è dovuta al fatto che la maggiore forza del carattere dell'uomo più forte fa sì, che noi trascuriamo la forza dei suoi desideri.

Ciò che noi chiamiamo un forte carattere è anche una forte volontà. Questa non deve essere considerata come una particolare qualità o facoltà simile ad una buona memoria o ad una viva immaginazione o ad una grande passione per la società. Una forte volontà significa un uomo forte. Essa esprime una certa qualità dell'uomo stesso in quanto si distingue da tutte le sue facoltà e tendenze, una qualità che è relativa a tutte loro. Una forte volontà significa l'abitudine dell'uomo di rappresentarsi chiaramente certi oggetti nei quali cerca la propria soddisfazione, e che costui non ammette di esserne distratto dalle istigazioni di desideri casuali. Egli non ha perciò bisogno di essere un uomo buono, poichè gli oggetti sui quali egli si concentra possono essere moralmente cattivi secondo i criteri del male che noi abbiamo ancora da considerare. Ma d'altra parte l'uomo debole che prende sempre per suo oggetto il desiderio che per caso lo col-

pisce più fortemente non può essere un uomo buono. Concentrazione di volere non significa necessariamente bontà, ma ne è una condizione necessaria.

106. Secondo ciò che è stato detto, l'affermazione corrente fra i deterministi che l'azione di un uomo è la risultante del suo carattere e delle circostanze, è in un certo senso abbastanza vera; ed in questo senso è del tutto compatibile con una affermazione della libertà umana. Questa affermazione non è più compatibile se il carattere e le circostanze sono considerate come riducibili direttamente o indirettamente alle combinazioni ed agli effetti di fatti naturali. Essa è invece compatibile se una causa libera consistente in un soggetto che si pone e si distingue come suo proprio oggetto è riconosciuta come quella che crea il carattere e le circostanze. Non è necessario per la libertà morale che per la persona a cui questa libertà appartiene, vi sia una indeterminata possibilità di divenire e di fare qualunque cosa. Le possibilità di un uomo in ogni momento della sua vita di fare e di divenire sono così assolutamente condizionate come quelle di un animale o di una pianta, ma le condizioni sono diverse. Le condizioni che determinano ciò che diventa ed è una pianta, un animale, od un altro agente naturale, non sono oggetti che la pianta o l'animale si rappresenta, nè oggetti nei quali essi cerchino la loro propria soddisfazione. D'altra parte qualunque cosa condizioni le possibilità dell'uomo, ciò avviene per la sua auto-coscienza. Il clima in cui egli vive, il cibo e la vivanda che gli è accessibile ed altre circostanze puramente fisiche creano senza dubbio una differenza per lui; ma è solo per mezzo di una concezione della felicità, solo in quanto l'uomo fuori delle sue relazioni con tali circostanze si pone certi oggetti nei quali egli cerca la sua propria soddisfazione, che queste circostanze creano per lui una differenza come uomo od essere morale.

È solo così che esse determinano il suo carattere e quelle azioni morali che sono propriamente così chiamate, in quanto rappresentano un carattere. Qualunque sia la differenza che le circostanze creano in un uomo, in quanto esse determinino la concezione della felicità per cui egli vive e degli oggetti che fa suoi, è come la differenza che esse creano nel colore della sua pelle o nella qualità delle sue secrezioni. Egli vi è interessato, non può vivere se queste non esistessero ma queste non costituiscono però una parte di se stesso. Tutto ciò gli è tanto estraneo che sta in lui, nel suo carattere determinare quale sarà l'influenza morale che avranno su di lui.

Quel rapporto morale non dipende direttamente da circostanze fisiche

ma dall'oggetto che, in occasione od in vista delle circostanze, egli si rappresenta. L'imminenza dello stesso pericolo farà di un uomo un eroe, di un altro uno scapestrato, di un terzo un avaro. Il carattere che rende le circostanze fisicamente identiche così diverse per la loro influenza morale, ha avuto senza dubbio il suo passato, ma il passato che così determina l'azione morale è stato un passato dell'azione morale, cioè di un'azione nella quale l'agente ha posto se stesso come oggetto, cercando di realizzare un'idea della sua propria felicità della quale egli ha coscienza.

107. Un lettore meno paziente può obbiettare che, nell'opporsi alla concezione naturalistica dell'azione umana, noi abbiamo rinunziato alla sola posizione che valeva la pena di difendere. « Questa considerazione dell'azione umana — egli chiederà — sebbene voi la chiamiate una rivendicazione della libertà, non conduce a tutte le cattive conseguenze pratiche alle quali si dice che conduca la concezione puramente fisica dell'argomento? Se il carattere di un uomo e le circostanze necessariamente determinano insieme la sua azione, non è egli autorizzato a dire: io ho il mio carattere non importa come l'ho raggiunto, date le mie circostanze io non posso fare a meno di agire come faccio? E quando egli avrà imparato a parlare così che ne sarà del rimorso e della vergogna e di tutti gli sforzi di migliorarsi?

Una tale obbiezione consiste nell'interpretazione sbagliata del vero significato della dottrina avversaria, che può essere in parte dovuta alla forma con la quale è stata comunemente espressa. Dire che l'azione morale sia la risultante del carattere e delle circostanze non è affatto una appropriata affermazione. Sarebbe meglio dire che l'azione morale è la espressione del carattere di un uomo in quanto reagisce e risponde a date circostanze. Noi potremmo forse evitare così l'impressione che l'espressione comune può produrre in difetto della dovuta considerazione, l'impressione che il carattere di un uomo sia qualche cosa di diverso da lui, che sia una forza estranea che insieme con un'altra forza chiamata « le circostanze » converga su di lui, movendolo in una direzione che è la risultante delle due forze combinate e verso la quale egli non può impedire di essere trascinato.

108. Solo un'impressione come questa può spiegare l'obbiezione ora fatta. Essa non ha più valore dopo un esame attento di ciò che s'intende per carattere. Una azione che esprime il carattere non esercita su di questo

nel senso fisico nessuna *coazione*. La necessità non si estende al carattere. Dove essa trova la sua applicazione, l'azione non è determinata dal carattere più di quello che lo starnuto od il pizzicore sia prodotto da una batteria galvanica. Un carattere è soltanto formato dalla rappresentazione cosciente di oggetti come sua felicità, come ciò in cui deve trovare la sua soddisfazione. Così un'azione in quanto è determinata da un carattere è determinata da un oggetto che l'agente ha così consciamente fatto suo, ed è venuto a fare suo in conseguenza di azioni similmente determinate. Egli è così cosciente di essere l'autore dell'atto e lo imputa a se stesso. Le scuse che egli cerca per giustificarsi — tanto quando prendono la forma di un richiamo a qualche dottrina fatalistica o deterministà, quanto in un modo più volgare — sono la prova che egli si sente responsabile. E in un caso simile la testimonianza della coscienza giustamente interpretata è definitiva. Il suggerire che la coscienza possa forse non corrispondere alla realtà è in fondo impensabile. Tutta la questione riguarda la coscienza, la relazione in cui un uomo coscientemente sta con gli oggetti (quelli di desiderio) che esistono solo nella coscienza e per la coscienza. Se l'uomo è coscientemente determinato da se stesso pure essendo occasionato da questi oggetti, egli è così realmente; anzi questa espressione è puramente un pleonasmo, perchè la sola realtà in questione è la coscienza.

109. È allora una forte contraddizione dire che un'azione determinata dal carattere di un uomo o che è l'espressione del suo carattere, sia un'azione inevitabile. L'azione rappresenta l'uomo in una relazione con l'attività esterna mentre agisce, che non è più possibile se il suo carattere determina l'azione. Noi possiamo dire se vogliamo, senza commettere qualche cosa di più di un errore verbale, che date le circostanze ed il carattere dell'agente quali sono in qualunque certo momento, l'azione non può essere evitata, se con ciò noi vogliamo significare che l'azione è così necessariamente riferita al carattere ed alle cirsostanze come un fatto al complesso delle sue condizioni.

Il significato in tale caso è giusto ma l'espressione non è appropriata, perchè essa implica una specie di personificazione dell'azione. Essa parla dell'azione come se fosse astratta dall'agente in termini solo appropriati ad un agente le cui facoltà sono dirette da una forza che non è la sua.

Tale espressione è probabilmente dovuta ad una confusione fra il senso improprio in cui può dirsi che un'azione morale non può essere impedita trovandosi il carattere a contatto di certe circostanze, ed il senso proprio in cui si dice che un uomo stimolato non può fare a meno di agire; ciò che

fa credere che se un'azione è la risultante del carattere e delle circostanze, l'agente non può evitarla ed agisce necessariamente. Tutti i risultati sono risultati necessari. Se l'azione dell'uomo è il risultato del suo carattere e delle sue circostanze noi effettivamente non aggiungiamo nulla dicendo che è un risultato necessario. Se non è il risultato del carattere e delle circostanze o, come preferiamo dire, non è l'espressione di un carattere a contatto con certe circostanze, vi deve essere qualche ulteriore elemento che contribuisce alla sua determinazione. Quale è questo ulteriore elemento? « Il *libero arbitrio* » — può dire qualcuno. Molto bene, ma *libero arbitrio* o è un nome di non si sa che cosa o è un elemento essenziale del carattere. Rettamente inteso, l'attribuire un'azione al carattere secondo le circostanze come alla sua causa, è proprio ciò che effettivamente la distingue come libera e morale da un'azione coatta o puramente naturale. È semplicemente una confusione supporre, perchè un'azione è un risultato (e se è un risultato è necessario) di carattere e circostanze, che l'agente sia perciò un agente « necessario » nel senso di essere uno strumento di una forza esterna od un risultato di fatti e di forze naturali, in altre parole che egli non possa evitare di agire come agisce. Non solo, più che una confusione è una incongruenza che contrasta in modo assoluto colla proposizione dalla quale è dedotta. Dire che il carattere è ciò che determina l'atto è, come abbiamo visto, negare che esso proceda da un agente in questo senso necessario.

110. Allora la concezione che l'azione è la risultante del carattere e delle circostanze, se noi sappiamo ciò che diciamo quando parliamo del carattere, non rende inspiegabile nè ingiustificabile la vergogna ed il rimorso come non libera da essi coloro che accettano più completamente tale teoria.

Al contrario rettamente intesa essa solo può giustificare ed il rimorso e la vergogna. Se l'azione di un uomo non rappresenta il suo carattere ma solo un capriccio arbitrario di qualche incomprensibile potere di volontà indeterminata, perchè costui dovrebbe vergognarsene e rimproverarsene? Ed una tale concezione non rende l'impulso al proprio miglioramento impossibile, nè l'indebolisce in coloro che accettano tale teoria in buon fede e non come una scusa per i malefatti che hanno in mente di compiere. Per il fatto che ciò che un uomo è o fa è il risultato — pleonasticamente il risultato necessario — di ciò che egli è stato od ha fatto, non vi è nulla che lo impedisca di diventare o di cercar di diventare nel futuro diverso e migliore di quello che è; a meno che la capacità di concepire un suo miglioramento gli sia mancata nel passato o l'abbia presentemente perduta. E che non sia così lo dimostra

il fatto che egli si pone la questione se e come possa diventare migliore, anche se vi risponde negativamente. La dipendenza del presente e del futuro di un uomo dal suo passato sarebbe davvero fatale alla possibilità di quel miglioramento che è la condizione del desiderio di tale miglioramento, se la sua condotta nel passato non fu determinata da un concetto di felicità. Ma poichè il suo passato è stato tale, vi era in esso ed ha continuato nel suo presente ad esservi una perpetua potenzialità di miglioramento consistente nell'accorgersi continuamente di non essere felice, nel non avere trovata la felicità che cercava e nell'accorgersi che per quanti piaceri abbia goduto non migliora e che nessuno l'avvicina a ciò che egli desidererebbe di essere.

La capacità di concepire la possibilità di un miglioramento, ciò che una tale esperienza manifesta e comprova, costituisce in se stessa l'iniziale impulso a realizzare tale concezione e la possibilità della sua realizzazione. La possibilità è senza dubbio molto diversa dalla realizzazione. L'impulso iniziale può essere ostacolato costantemente da altri impulsi, nella cui soddisfazione l'uomo per il momento, per l'abitudine e per la forza della passione, identifica la sua felicità. La sua realizzazione, comunque, dipende semplicemente dalla sua propria forza relativa, non da qualche accessorio o esteriorità. Il prevalente desiderio di miglioramento è già un essere migliore. Che in un caso individuale si ottenga o no quella prevalenza dipende, per usare l'espressione più generale, dalle influenze sociali che pesano sull'uomo; ma le influenze effettive per il raggiungimento hanno tutte la loro ultima ragione nel desiderio da parte degli altri uomini di essere migliori, il che porta con sè un desiderio di vedere migliorare coloro che interessano a loro. La *grazia di Dio* non scorre per altre vie che per queste che sono così generalmente descritte. Se ed in quanto nel passato e nel presente degli individui e della società che è formata da loro e che li rende ciò che sono, opera questo desiderio, la dipendenza del presente dell'individuo dal suo passato — lungi dall'essere incompatibile con il suo cercare o con la sua possibilità di diventare migliore — è proprio ciò che costituisce la possibilità definitiva di cercare e di raggiungere questo suo perfezionamento. Se non vi fosse una tale dipendenza, se vi fosse qualche cosa di indipendente oggi da ciò che è avvenuto ieri, e qualche cosa che avverrà domani indipendente da ciò che è avvenuto oggi, sarebbe ugualmente impossibile lo spiegarsi lo sforzo del miglioramento costituito dai rimpianti di un passato di cui raccolgo il frutto, e quel successo dello sforzo che si raggiunge con la tenacia e la certezza di un futuro migliore.

111. Negare allora la possibilità di una nuova vita morale che si suppone qualche volta dipendente logicamente dall'ammissione di una connessione necessaria fra il presente ed il passato della condotta umana, non è la conseguenza di questa ammissione, ma della concezione che ignora che l'azione dell'*io* è sempre viva nel presente e nel passato. Una volta riconosciuta questa azione, si vede che la necessaria relazione in cui un uomo si trova con il suo proprio passato può costituire un cosciente disdegno del passato, perchè non è riuscito a dare la soddisfazione che egli cerca, in modo da arrivare a ciò che si chiama una conversione. Ma, sebbene qui non vi sia una valida ragione per ritenere che l'accettazione *del determinismo* nel senso spiegato ci impedisca di ricercare i mutamenti di vita e di spirito dell'individuo, può ancora darsi che una cattiva interpretazione della dottrina tenda qualche volta in qualche modo a paralizzare l'iniziativa morale e ad indebolire il potere di miglioramento. Generalmente non è mai giusto attribuire la colpa di un indebolimento o peggioramento morale in primo luogo ad un errore teoretico, ma in una epoca di speculazione anche l'errore può essere causa di cattive tendenze per il suo effetto sulla convinzione, la quale in altro modo potrebbe sradicare queste cattive tendenze. La forma più praticamente dannosa della cattiva interpretazione del soggetto che trattiamo è facile che sia la confusione già accennata fra la verità che vi sia una connessione necessaria fra il carattere ed il motivo e fra il motivo e l'azione, e la falsa proposizione che l'uomo è un agente necessario nel senso che non è padrone di sè ma uno strumento di forze naturali. Vi possono essere uomini che ritengono più o meno esplicitamente che è inutile che l'uomo si sforzi penosamente a diventare migliore, e tanto fa ch'egli viva per il piacere dell'ora così come viene, se ciò che è dipende da ciò che è stato e fu fatto, e tutto ciò che avverrà nel futuro dipenderà da ciò che è ora.

112. In primo luogo si dovrebbe dimostrare che un tale linguaggio implica nel più alto grado, da parte di chiunque lo adopera, una coscienza differenziatrice ed autonoma. Senza di questa, costui non potrebbe così rappresentarsi la sua propria condizione come determinata da ciò che egli è stato nel passato e come determinante ciò che egli sarà nel futuro. Nè, a meno che vi fosse qualche cosa che egli cercava di divenire, a meno che fosse così determinato da se stesso come un oggetto per sè, la questione se vi sia qualche vantaggio a sforzarsi di migliorare anzichè lasciare che le cose vadino per la loro china, non potrebbe avere per lui alcun significato. In secondo luogo si dovrebbe dimostrare che questa coscienza che si di-

stingue e si pone desiderosa di uno stato migliore dell'uomo non ancora raggiunto, ma che essa porta con sè, in un certo senso lo fa ciò che è, ed ha fatto ciò che fu la sua passata vita dalla quale dipende la presente.

E perciò come il suo futuro dipende dal suo presente e dal suo passato, questo dipende da questa coscienza, da una direzione della sua vita interiore nella quale egli si determina ed è padrone di sè perchè suo proprio oggetto. Inoltre si dimostrerebbe che anzichè la dipendenza del futuro dal presente e l'ammissione di un principio fatalistico sarebbe solo la mancanza di questa dipendenza ciò che potrebbe dare una ragione di tale passività, lasciando che le cose vadano per la loro via (che vuol dire in pratica seguire il desiderio o l'avversione che per il momento ci procura maggior piacere o elimina maggior dolore). Se io potessi ostacolare le conseguenze di ciò che sono o faccio in qualunque momento, se vi potesse essere soluzione di continuità fra ciò che sarò e ciò che sono, io potrei allora essere indifferente a ciò che io faccio finchè è piacevole ed a ciò che io stesso mi permetto di essere; potrei non preoccuparmi di ciò che sarebbe desiderabile che io diventassi. È l'impensabilità di una tale soluzione di continuità nella presenza della coscienza umana che si distingue e si pone, che rende impossibile al più arrabbiato edonista di vivere solo per il momento, e costituisce la costante possibilità del suo miglioramento. Così in quanto un uomo si rappresenta la possibilità di esistere in qualche stato migliore dell'attuale — e che faccia così è implicito anche negando che tale possibilità possa realizzarsi — vi è qualche cosa in lui che corrisponde a tutte quelle influenze moralizzatrici che, prodotte attraverso i secoli dagli sforzi liberi dell'uomo di migliorare se stesso, la società può esercitare su di lui. Le esigenze della famiglia, il bisogno della patria, il sermone del predicatore, l'appello della chiesa possono in ogni tempo per mezzo della vista e dell'udito destare nell'uomo ciò che noi chiamiamo una nuova vita che pare ed in un senso è giustamente la continuata opera dello spirito che non ha mai cessato di operare in lui e su di lui.

113. « Ma che diventa questa teoria » può replicare l'edonista colto « se può dimostrarsi che l'essere umano in quel primissimo stadio, conscio del suo essere personale — fra questo periodo e tutti gli altri successivi voi ammettete una connessione necessaria — è un risultato di forze, di processi puramente fisici? Non ne consegue allora che la vita dell'uomo è in tutto e per tutto determinata nello stesso modo puramente fisico, come la sua prima fase della coscienza personale, e che perciò è una grande delu-

sione per lui supporre che egli possa mutarsi in meglio od in peggio, come sarebbe per una pianta od un animale? Non è impossibile che l'animale e la pianta possano migliorarsi. Il prodotto della pianta può essere modificato dall'innesto e migliorato della coltivazione. Gli animali possono agire in un modo del quale dapprima erano incapaci. Così l'uomo, il più nobile degli animali, è capace di miglioramento, ma tale miglioramento deve essere iniziato dalle circostanze. Non basta esteriormente desiderare il miglioramento, il progresso, esso si otterrà con la lotta per la vita. Coloro che non vi giungeranno così, non vi giungeranno affatto ed essi possono non preoccuparsene ».

114. Noi rispondiamo che il miglioramento determinato dal desiderio di migliorarsi da parte del soggetto (più propriamente il miglioramento che costituisce quel desiderio stesso in quanto è prevalente) non ha nulla di comune con un miglioramento delle piante e degli animali che non è riferito ad un tale desiderio, *ad un desiderio da parte dell'animale o della pianta migliorata*. Che in ogni modo vi sia un tale desiderio nell'uomo evoluto non può essere negato anche da coloro che dicono di considerarlo come irrealizzabile. Noi ci troviamo d'accordo con loro nel dire che il figlio [1]) padre di un uomo capace di un tale desiderio non può essere semplicemente figlio della natura, o al contrario che il semplice figlio della natura non può essere padre dell'uomo, in quanto noi sappiamo di essere uomini. Meglio; quando noi diciamo che il carattere di un uomo e la sua conseguente azione è in ogni momento il risultato di ciò che il suo carattere è stato prima così gradualmente modificato dalla diversa reazione del carattere sulle diverse circostanze e dalla assimilazione nel carattere dei *residui* di questa reazione, noi dobbiamo prendere come base costante del carattere una coscienza differenziatrice ed autonoma.

Se non facciamo così, la affermata proposizione non sarà valida. Nessuna reazione alle circostanze da parte di un essere che non ha o non è questa coscienza, spiegherà come acquisti o diventi questa coscienza. Un tale essere non sarebbe l'origine dell'uomo morale. Si dovrà ammettere che la coscienza necessaria ad un carattere e manifestata nell'azione morale non sia dovuta al supposto essere primitivo, ma gli sia venuto dall'esterno. Non sarà possibile nessun vero progresso dell'uomo morale dallo stato dal quale si dice che sia progredito, perchè nulla di comune si può scoprire fra i due stati. Se riconoscendo questo noi attribuiamo all'uomo del pas-

[1]) Qui è una citazione di *Wordsworth*, « Il bimbo è padre all'uomo ». [*n. d. Tr.*].

sato, il cui carattere e la cui azione noi supponiamo costituiscano l'uomo del presente quale egli è, quella coscienza auto-determinatrice che distingue l'uomo quale egli è; la stessa impossibilità sorge di nuovo appena noi cerchiamo di attribuire questo uomo del passato alla semplice natura, o di trattarlo come lo sviluppo di forze e di processi naturali. È difficile senza dubbio intendere la relazione di ciò che nell'uomo vi è di semplicemente naturale con la sua coscienza libera (o per parlare più propriamente di ciò che in lui sarebbe semplicemente naturale se non fosse riferito ad una tale coscienza). Ma noi non eliminiamo la difficoltà ignorando l'assoluta differenza fra una tale coscienza ed ogni altra cosa terrena, differenza che rimane, sia che noi estendiamo o no il significato di natura per introdurvi modi di essere così assolutamente diversi. Nella sua primitiva non meno che nella sua più sviluppata forma, la coscienza auto-determinatrice non può derivare da ciò che non è o non ha coscienza, come la vita da ciò che non è o non ha vita. Allora deve essere contradditoria l'affermazione che l'essere umano nella prima fase della sua vita cosciente — fra questa e tutti i periodi successivi vi è necessariamente connessione — sia un risultato di forze e di processi che escludono una coscienza libera. Se fosse ammissibile sarebbe fatale ad ogni dottrina della libertà umana. La sua prima fase per qualunque modificazione di circostanze non può spiegare l'ultima, se essa è il risultato del processo descritto, a meno che non presupponga la libera coscienza che porta con sè la libertà in tutti i modi della sua esistenza. Alla domanda quale sia allora la sua origine, se questa auto-coscienza non è derivata dalla natura, si risponde che essa non ha origine. Non ha mai cominciato perchè non ha origine. Essa è la condizione del principio e della fine. Qualunque cosa cominci o finisca, comincia o finisce per lei ed in relazione a lei.

Capitolo II.

Desiderio, intelletto e volontà.

Desiderio.

115. La ragione per la quale è qui negata a torto od a ragione la riduzione della condotta morale ad una serie di fenomeni naturali, e con essa la possibilità di una scienza fisica morale, è già sufficientemente spiegata. Essa consiste nella concezione che in ogni condotta alla quale sono applicabili i predicati morali, un uomo rappresenta il suo proprio oggetto;

che tale condotta buona o cattiva esprime un motivo che consiste in un'idea di felicità che l'uomo cerca di realizzare mediante l'azione. La rappresentazione di una tale idea non si spiega con una serie di atti temporali, ma implica l'azione di una coscienza eterna che rende il processo della vita sensibile l'organo di una particolare sua riproduzione nell'uomo. La prima impressione di chi legge può essere probabilmente quella che noi, per volere mantenere una distinzione fra l'etica e la scienza naturale, abbiamo adottato una concezione che, se fosse vera e significativa, negherebbe ogni base razionale dell'etica, riducendo l'azione buona o cattiva allo stesso motivo, un motivo che noi virtualmente dichiariamo che la volontà non può respingere in quanto che essa la considera come l'atto o l'espressione del volere. Per eliminare su questo punto l'equivoco e spiegare come intendiamo quella distinzione fra la volontà buona e la volontà cattiva, che costituisce indubbiamente la vera base dell'etica, sarà necessario fare una più ampia discussione sulla natura del volere nella sua relazione con il desiderio e la ragione.

116. Noi siamo abituati quasi a personificare il *desiderio*, la *ragione* e la *volontà*, personificazione che in una forma o nell'altra ha dominato il linguaggio della filosofia morale in tutte le età nelle quali è esistita una tale filosofia. Qualche volta la ragione ed il desiderio sono state rappresentate come impulsi che spingono l'uomo in diverse direzioni, mentre la volontà si è figurata come colei che decide quale delle due direzioni sarà seguita. Qualche volta l'opposizione è stata rappresentata piuttosto dal contrasto fra diversi desideri, per alcuni dei quali la ragione (secondo la supposizione) ne diventa l'oggetto, mentre per altri la causa è qualche appetito irrazionale, essendo la volontà l'arbitra che determina l'azione secondo il desiderio razionale od irrazionale.

Intanto la critica ha sempre affermato che il solo possibile conflitto sorge fra i desideri ai quali la ragione viene riferita come se fosse un servitore che calcola la spesa e le entrate senza nulla avere a che fare con la loro determinazione e con i loro fini. Essa ha dichiarato che la sola distinzione possibile fra i desideri razionali ed irrazionali è realmente quella fra desiderio di piacere prossimo e desiderio di piacere remoto, o fra desiderio per un piacere che potrebbe essere superato secondo un giusto calcolo dai dolori relativi al suo raggiungimento, e desiderio per un piacere non soggetto ad essere così annullato nel risultato totale (Hume, *Treatise*, II, P. III, § 34). Se si accetta questa concezione il volere naturalmente appare solo

come il nome del desiderio, che per il momento può essere abbastanza forte per determinare l'azione. « Senza dubbio — si dirà — vi è una particolare classe di fenomeni che si osservano internamente, una classe chiamata atti di volontà che sono distinti da altri fatti naturali per essere diretti dal nostro sentire. Ma noi non possiamo supporre che per ogni uomo vi sia realmente una sola attività o potere nei suoi atti di volere, una base unica di questi fenomeni. Supporre ciò sarebbe una finzione logica, come quella di immaginare che *le cose* esistono dietro i diversi gruppi di fenomeni che noi raggruppiamo sotto un nome comune.

Ogni atto di volere è il risultato di molteplici condizioni che vengono a costituire il sentimento dal quale è diretto, condizioni le più svariate nei diversi casi di volere. La stessa critica può essere applicata ai nostri comuni concetti del *desiderio*, dell'*intelligenza* e della *ragione* che noi facilmente distinguiamo dal volere, come facoltà che hanno qualche cosa in comune con lui e che pure differiscono da lui. Senza dubbio — si dirà — vi sono certi atti interiori o fenomeni, che in virtù di certe rassomiglianze denominiamo col nome comune di *desiderio*, altri che per un principio simile noi chiamiamo *percezioni*, *concezioni* e *conclusioni* e che poi riduciamo al più alto genere degli atti intellettivi. Ma noi siamo tratti in inganno da un processo linguistico se, arrivati ad un termine astratto per indicare gli elementi di somiglianza fra questi diversi gruppi di fenomeni, noi crediamo all'esistenza di un'unica attività o facoltà — desiderio come tale — che sottostia ai molteplici desideri di questo o di quell'uomo, se crediamo all'esistenza di un'altra facoltà — intelligenza o ragione come tale — che sottostia alle sue molteplici percezioni, concezioni e conclusioni.

117. Noi dobbiamo in primo luogo cercare se vi è una vera unità che corrisponda ai diversi termini, *desiderio*, *intelligenza*, *volontà*, da parte di principi spirituali ai quali questi termini sono appropriati. Indica ciascuno di questi termini semplicemente certe rassomiglianze fra certe serie di fenomeni interni, un unico punto di vista da cui queste molteplici serie possono essere considerate, una unità non nei fenomeni stessi, ma da parte della persona che li contempla? O vi è d'altra parte un solo principio che si manifesta sotto infinite diverse circostanze e relazioni in tutti i particolari desideri di un uomo ed è così in virtù della propria natura designato con un solo nome? E nello stesso modo sono i nostri atti dell'intelligenza e della volontà separatamente l'espressione di un solo principio che rende ogni gruppo di atti possibile ed è legittimo il nome che porta? Noi avremo ragione

di adottare quest'ultima concezione. Il nostro significato non è che in un solo uomo vi siano tre principi separati o separabili, che separatamente sottostiano ai suoi atti di desiderio, d'intelletto, di volontà. Noi vogliamo dire che vi è un unico soggetto o spirito che desidera in tutti i desideri di un uomo, che intende in ogni operazione della sua intelligenza, che vuole in tutti i suoi atti di volere, e che il carattere essenziale dei suoi desideri dipende dall'appartenere tutti i desideri ad un unico identico soggetto intellettivo, che il carattere essenziale della sua intelligenza consiste nell'essere una attività di uno stesso ed unico soggetto che pure desidera e che il carattere essenziale dei suoi atti di volontà consiste nel procedere da un unico ed identico soggetto che desidera ed intende.

118. Cominciamo ad esaminare meglio il *desiderio*. Già si è distinto l'impulso istintivo da quel desiderio che è un fattore della nostra esperienza umana. Questo suppone una coscienza del suo oggetto che alla sua volta implica una coscienza di sè. In questa coscienza degli oggetti, che è anche una coscienza di sè od una giusta coscienza di sè che è anche una coscienza degli oggetti, noi abbiamo la caratteristica differenziatrice del desiderio (come lo conosciamo) dell'intelletto e della volontà, paragonata a quei processi dello spirito animale coi quali è facile che vengano confusi. E questa coscienza è anche la base comune che unisce reciprocamente desiderio, intelletto e volontà.

Il nostro linguaggio abituale per esprimere la vita dello spirito si presta a rendere oscura la distinzione sulla quale è importante insistervi. Noi parliamo sempre delle sensazioni come se fossero in sè una coscienza di un oggetto dal quale essa è eccitata. Noi diciamo di sentire quella o questa cosa che senza dubbio sentiamo ma che solo sentiamo perchè siamo coscienti, perchè nel sentire noi ci distinguiamo dalle sensazioni come il loro soggetto. La confusione è complicata dall'uso comune che noi facciamo dei termini *coscienza* e *sentire* come equivalenti, ciò che rende difficile notare la differenza fra il sentire se stesso in ogni piacere e dolore, e quella rappresentazione differenziatrice dell'io che è allo stesso tempo soggetto di sensazioni e diverso da loro, che costituisce propriamente l'auto-coscienza. Nè quando noi abbiamo riconosciuto la distinzione fra il semplice sentire ed il sentire quale è nell'uomo cosciente possiamo facilmente esprimerla. Se noi usiamo un'unica specie di termini, non riusciamo a percepire la differenza fra la sensazione quale affezione dello spirito o di un soggetto individuale propriamente così chiamato e qualunque affezione che una cosa

materiale subisce da un'altra. Adottando un'altra specie di termini sembra che si cada nell'errore detto, di identificare la propria sensazione con la coscienza di sè e dell'oggetto.

119. L'unità di uno spirito individuale sussiste in ogni sensazione, o forse dovremmo piuttosto dire che la sensazione costituisce l'unità dello spirito individuale.

L'essere vivente individuale non è semplicemente unità per noi che contempliamo la connessione fra i membri organi della sua vita. È unità in sè non come atomo materiale o come composto materiale, in virtù del sentire comune per cui se un membro solo soffre, tutti gli altri membri soffrono anch'essi. Esso non è unità come si suppone sia l'atomo nel senso di essere assolutamente semplice e di escludere ogni altra cosa da sè. Non è unità come l'universo materiale semplicemente rispetto all'unità di relazione fra i molteplici elementi. Esso è unità nel senso che sotto certe condizioni nelle parti di un corpo costituito, in certo modo sopravviene la sensibilità che non è un fatto nè molti fatti nè risultato della loro combinazione da potere trovare in loro la sua spiegazione; è unità nel senso che non può essere analizzato e spiegato da altro e che sarebbe perciò sconosciuto senza la nostra immediata esperienza. Esso, mentre non è l'attributo di qualunque o di tutti gli elementi che sono suoi organi, è incomunicabilmente riserbato al soggetto che lo subisce, determinato dal passato e determinando il futuro di quel particolare soggetto suo proprio non degli altri, e che determina il suo futuro. La questione sulla distinzione fra gli animali e le piante, la questione se tutti gli animali ed anche le piante sentino qui non ci riguarda. Comunque vi si possa rispondere, tale risposta nulla ha a che fare con l'importanza di distinguere la natura caratteristica dell'individualità costituita dal sentire. È soltanto per mezzo della nostra esperienza, non mediante osservazione degli animali, che noi conosciamo che cosa è questa individualità. Ma secondo ogni probabilità noi possiamo attribuirla in ogni modo a tutti gli animali vertebrati. Dire che essi sentono proprio come gli uomini o che essi sono individui come sono individui gli uomini è errato, sarebbe disconoscere il carattere distintivo del sentire umano e dell'umana individualità datoci da una auto-coscienza che non abbiamo ragione di attribuire agli animali. Ma l'affermazione che essi non sentono meno e non sono meno individui di noi sembra essere giusta. E se per desiderio noi non intendiamo altro che il bisogno sentito di eliminare il dolore che reca pena all'individuo o quel bisogno che sopravvive

ad una sensazione di piacere, se noi per volontà non intendiamo altro che l'attività determinata dalla sensazione, allora noi non possiamo fare altrimenti che attribuire desiderio e volontà agli animali.

120. Ma sebbene il sentire nel senso spiegato costituisca l'individualità, in tale modo non risulta la piena individualità dell'uomo. Il sentire non rende l'io umano ciò che esso è. Ognuno di noi è uno, individuale, non semplicemente nel senso che sentiamo e siamo coscienti, ma nel senso che ci rappresentiamo le nostre sensazioni, ci distinguiamo da queste e ne siamo coscienti come di molteplici relazioni in cui noi, il singolo io, siamo con il mondo, in breve come fatti molteplici. È soltanto così come auto-coscienza che noi siamo capaci di conoscenza, poichè solo in quanto siamo auto-coscienti noi sappiamo di essere in presenza di fatti. Solo in virtù dell'auto-coscienza vi è per noi un mondo che dev'essere conosciuto. In questo senso l'auto-coscienza dell'uomo è il suo intelletto. Questo non significa che la forma astratta dell'auto-coscienza sia un'intelligenza dei fatti. Noi nulla sappiamo dell'auto-coscienza indipendente dal sentire e probabilmente possiamo affermare che non esiste nulla di simile. Perciò l'auto-coscienza della quale noi parliamo presuppone il sentire, ma non il sentire quale è prima che si arrivi all'auto-coscienza, ma il sentire quale è per lo spirito cosciente o il sentire quale molteplice relazione riconosciuta con un mondo obiettivo. In questa realtà della sua esistenza, in questa cooperazione dei sensi l'auto-coscienza è la facoltà dell'intelletto, che nella sua piena attività con la progressiva analisi di ciò che i sensi contengono o risvegliano diventa conoscenza, cioè la vera conoscenza di un mondo. Nello stesso modo l'auto-coscienza è la facoltà o la possibilità del desiderio, in quanto è la caratteristica del desiderio essere diretto verso oggetti che si presentano allo spirito delle persone che li desiderano. Se questa considerazione sembra strana è perchè noi siamo traviati dalla nostra abitudine di astrazione. Considerando l'auto-coscienza nella irreale separazione dalle sensazioni, che per lo spirito cosciente diventano fatti intelligibili, noi erriamo affermando che questa sia la base dell'intelletto. Per la stessa ragione perchè noi siamo abituati ad astrarre l'auto-coscienza dai bisogni e dagli impulsi che sono le *sequelae* della sensazione, ci sembra impossibile l'idea che i nostri desideri siano fondati sull'auto-coscienza. Noi supponiamo l'auto-coscienza indipendente da uno spirito e dalle attività del senso e dell'appetito che appartengono ad uno spirito prima che intervenga l'auto-coscienza. Noi allora l'opponiamo a quelle diverse facoltà ed atti di desiderio e di intelletto,

che sono realmente la sua espressione, nel senso che è soltanto in quanto auto-coscienza che lo spirito le estrinseca. Senza dubbio se l'auto-coscienza non fosse l'auto-coscienza di uno spirito, se non intervenisse in una vita del senso e del desiderio non si estrinsecherebbe come intelletto e desiderio, ma allora non sarebbe nemmeno ciò che è. Le forme di attività psichica nelle quali essa interviene sopravvivono in lei, sebbene mutate dalla sua sopravvenienza. Esse formano il suo contenuto e lo colmano, non un contenuto però che rimane ciò che era dalla prima manifestazione dell'auto-coscienza dello spirito, ma come quello che acquista costantemente nuove determinazioni per mezzo dell'attività della quale l'auto-coscienza è la forma differenziatrice.

121. Come l'azione dell'auto-coscienza appare nell'intelletto appena noi ci studiamo in quale modo i fatti, con i quali tratta il nostro intelletto, diventano esistenti per noi e le sensazioni vengano ad essere apprese da noi come fatti; così appare la sua azione sul desiderio quando noi ci chiediamo in quale modo gli oggetti dei nostri desideri sorgano nel nostro intelletto. Per fare un esempio elementare come arriviamo a desiderare del cibo? Perchè abbiamo fame, è la prima risposta. Ma prima di accettarla noi dobbiamo cercare più esattamente che cosa significhiamo con la parola desiderio. Noi possiamo significare: 1° la fame stessa come un modo particolare di sensazione dolorosa; 2° un impulso istintivo ad ottenere il cibo, eccitato da questa sensazione dolorosa ma senza coscienza di un oggetto al quale l'impulso è diretto, oppure 3° un impulso eccitato dall'immagine di un piacere già provato mangiando, come ci sembra avvenga in un cane o in un gatto quando suona il campanello del pranzo; 4° il desiderio per un oggetto nel suo proprio senso, cioè per qualche cosa che il soggetto che appetisce si rappresenta come distinto da se stesso dal soggetto che desidera e diverso da altri oggetti che potrebbero essere desiderati, ma che per il momento non esistono.

È soltanto se noi intendiamo il desiderio del cibo nel secondo di questi sensi che si può dire che ognuno lo desidera perchè ha fame. Nel primo senso il desiderio essendo la stessa cosa con la fame, è ovvio che non può essere spiegato da questa, ma solo dal modo fisiologico con il quale la fame sorge. Nei due ultimi sensi del desiderio del cibo la fame non lo spiega. La fame, considerata semplicemente come sensazione dolorosa e come un impulso istintivo a rimuovere quella sensazione, può esistere senza il desiderio del cibo in ciascuno di questi sensi. Il cercare ed il pren-

dere cibo non presuppone altro necessariamente che la fame ed un impulso istintivo di scacciarla. Non presuppone necessariamente nemmeno il rivivere di un'immagine di piacere già associata con il fatto di mangiare qualche cibo, molto meno il desiderio per un oggetto rappresentato come tale. Anche per il bimbo il cibo deve essere cercato ed ottenuto istintivamente, senza alcuna esperienza preventiva del cibo, come quella che servirebbe a scacciare il dolore della fame senza rappresentarsi all'intelletto l'eliminazione del dolore come un fine pel quale devono cercarsi i mezzi idonei. Se la ricerca del cibo deve essere così in alcuni casi istintiva, cioè senza coscienza di un oggetto al quale sia diretta, non vi è nulla che provi che non sia così in tutti i casi, tranne che una nostra esperienza od una esperienza altrui accerti il contrario.

122. Ciò che avviene nello spirito di un animale quando ha fame e cerca del cibo non è un'esperienza di questo genere. Perciò se abbiamo ragione di dire di noi e dei nostri simili che noi desideriamo il cibo come un oggetto di cui siamo consci, non possiamo dire lo stesso degli animali. Questi animali invero, specie quelli domestici, dimostrano tutti i segni dell'impulso all'azione determinata dalle immagini che ritornano di un piacere già provato. Ma questa ricorrenza di un'immagine di piacere passato viene ad essere per sè la coscienza di un oggetto desiderato che consiste in un particolare piacere. L'auto-coscienza esiste nell'uno non nell'altro. La semplice riviviscenza in un soggetto senziente dell'immagine di un piacere passato, con il conseguente desiderio di rinnovare il piacere, non presuppone una coscienza di sè da parte del soggetto distinta dal piacere, come soggetto che ha goduto e può di nuovo godere e che ha goduto altri piaceri paragonabili a quello, nè una coscienza di un mondo obiettivo al quale appartengono le condizioni del piacere, i mezzi idonei e le sue conseguenze.

123. Siccome ciò che principalmente ci interessa è di accertare che cosa è il desiderio in noi, non ciò che il desiderio non è negli animali, noi non abbiamo bisogno di soffermarci sulle obiezioni che naturalmente noi stessi facciamo alla concezione che spiega sempre le azioni degli animali senza attribuire loro l'auto-coscienza. Sono obiezioni che probabilmente scomparirebbero una volta che fosse realizzata la differenza fra l'esistenza di uno spirito individuale e la rappresentazione che l'individuo si fa della propria individualità — la sua distinzione di sè dalle relazioni nelle quali egli sta con il mondo. Anche quando si è coscienti della differenza, se si osserva affet-

tuosamente un cane od un cavallo, non si può facilmente ammettere che la loro condotta sia soltanto la risultante di impulsi dovuti ad immagini di dolore o di piacere senza riferirla coscientemente ad un io o ad un mondo, il che vuol dire senza ritenere che essi abbiano come noi memoria o percezione, timore o speranza. Noi non possiamo negare in qualche caso che animali domestici in un certo senso imparino dall'esperienza, non possiamo negare che certi processi coi quali l'animale avvezzato cerca il piacere ed evita il dolore, la cui immaginazione eccita il loro impulso, implichino l'associazione al piacere ed al dolore delle immagini di molte sensazioni che sono connesse con quel piacere o con quel dolore. Si ammette facilmente che tale abituale successione di immagini arrivi ad essere un'esperienza dei fatti simile alla nostra, un'apprensione di un mondo obiettivo il cui necessario correlativo è la coscienza di sè. Tale opinione è inveterata dall'abitudine di descrivere la condotta degli animali coi termini della nostra stessa esperienza, abitudine sempre più prevalente poichè la descrizione della vita animale diventa un soggetto più favorito di arte letteraria. Noi non ci proponiamo qui di criticare dettagliatamente tale affermazione. È sufficiente indicare che è una supposizione che la coscienza degli oggetti come tali, siano oggetti di conoscenza o di desiderio, è qualche cosa di più ed altro di una successione di immagini o di una direzione di desiderio determinata da tali immagini successive; e che questa coscienza di oggetti, ne sia o no partecipe qualunque animale, è la caratteristica dell'esperienza umana, tanto dell'esperienza per la quale noi veniamo a conoscere la natura quanto di quella da cui sorge la moralità.

124. Per ritornare al primo esempio: il desiderio del cibo, sebbene vi siano casi in cui esso è indipendente dall'auto-coscienza, non è in questi casi un elemento della nostra esperienza morale. In quanto determina la nostra azione umana esso è un desiderio di un oggetto della cui rappresentazione l'auto-coscienza è la condizione. Finchè noi consideriamo l'oggetto desiderato come l'eliminazione di un particolare dolore o come il godimento di un particolare piacere o come la conservazione della vita e della forza, o come qualche altro oggetto per amore quel quale si cercano e la vita e la forza, o se noi supponiamo che un desiderio di ciascuno di questi fini consista nell'unità di un volere diretto a prendere del cibo, in ogni caso l'oggetto è reso tale per noi dall'io che si distingue dalla sua esperienza. Il dolore della fame, il piacere del mangiare sono ugualmente rappresentati come elementi di un complesso di dolori e di piaceri che dal soggetto stesso sono contemplati come possibilmente sofferti e goduti da lui, ed in relazione ai quali egli pone

il piacere ed il dolore che per il momento predomina nella sua immaginazione. Vi è per lui un mondo di sensazioni per quanto limitato nella sua attuale posizione, illimitato in potenza, del quale egli si considera il centro. È dalla sua relazione con questo mondo che ogni particolare piacere è definito per lui come un oggetto di desiderio e così, quantunque di origine sensibile, diventa per lui la causa di tale relazione ad un *prima* e ad un *poi* dell'esperienza, ciò che non è per l'animale che sente ma che non si distingue dal suo immediato sentire. Questo essendo vero anche del piacere fisico, se desiderato come un oggetto o come noi lo desideriamo, è più vero ancora del mantenimento della forza e della vita e di qualunque fine per il quale la vita e la forza sono desiderati. Concepire la sua vita come un fine, concepire i fini per i quali l'uomo cerca di vivere appartiene precisamente alle funzioni proprie di un essere che può distinguere la molteplicità della sua esperienza attuale e possibile da se stesso, e nello stesso tempo unificarla nel suo io.

125. Anche questi desideri di un uomo allorchè derivano da bisogni fisici e da sensibilità a piaceri fisici, nel senso che senza tali bisogni o esigenze essi non esisterebbero, diventano ciò che essi sono nell'uomo, cioè desideri coscientemente diretti verso oggetti per mezzo dell'auto-coscienza, che è la condizione che questi oggetti o qualunque oggetto siano rappresentati. Ed è solo in quanto desideri coscienti di oggetti, che essi hanno una qualità morale o contribuiscono a farci ciò che siamo, cioè agenti morali. Desiderare il cibo nel senso di avere fame od un impulso eccitato da un'immaginazione di un piacere di mangiare senza riferirsi all'io che si rappresenta il piacere come un bene fra altri beni possibili, non è una funzione della nostra natura morale. Se nella nostra veglia e nella nostra vita sana noi siamo capaci di una tale esperienza semplicemente fisica, essa non ci determina in qualche modo come uomini. Essa non riguarda lo stato spirituale o il carattere al quale si riferiscono nel senso morale i termini del bene e del male. Per quanto riguarda il senso morale, sebbene dipendente dalla esigenza della vita sensibile, il suo essenziale carattere dipende dal sopravvenire dell'auto-coscienza alle suscettibilità per le quali un uomo si accorge del piacere che deriva da tali esigenze, come di un fine che fa suo proprio.

126. Non si può ammettere che questi oggetti desiderati, che sono del più grande interesse nella vita morale degli uomini civili evoluti, la quale vita ha già sorpassato il periodo della semplice sensibilità, siano direttamente dipendenti dalle esigenze sensibili. Non è semplicemente il loro carattere

come oggetti che l'uomo considera come suo bene, ciò che essi devono alla auto-coscienza. Le esigenze dalle quali derivano i desideri stessi, diversi dalle esigenze del dolore della fame e del piacere di mangiare, non derivano dal sistema fisiologico ma dallo stato di cose che solo gli esseri auto-coscienti possono cagionare. Il conflitto della vita morale sarebbe un affare più semplice di quello che è se consistesse semplicemente in un conflitto fra questi piaceri sensibili riguardo ai quali, secondo Aristotele, si può usare la virtù della continenza. Le più formidabili forze che la ragione deve sottomettere o sfruttare per qualche vero bene dell'uomo sono passioni delle quali la ragione è in un certo senso la causa stessa. Queste sono passioni che gli animali non conoscono perchè sono condizionate dalla società propriamente umana, si riferiscono ad oggetti che solo l'intervento di esseri auto-coscienti possono produrre. Questo è vero spesso delle passioni che a prima vista noi dobbiamo essere proclivi a respingere come semplici appetiti sensibili. Il beone probabilmente beve di solito non per il piacere di bere, ma per annegare i dolori o per provare piaceri: i dolori per esempio del rimorso i piaceri di una fantasia vivificatrice o per acquistare un sentimento di socievole allegria di cui solo l'uomo che pensa è capace. L'amore che spesso contrasta nel modo più dannoso con il dovere non è un semplice impulso sessuale ma la passione per una persona in cui è assai viva la coscienza da parte di chi ama della propria individualità e di quella della persona amata. Le nostre invidie, gelosie, ambizioni, qualunque sia la somiglianza fra i loro segni esteriori e certe espressioni di emozione negli animali, sono tutte per la loro propria natura distintamente umane, perchè tutte fondate su interessi possibili solo per gli esseri auto-coscienti. Noi non possiamo separare tali passioni dalle loro cause eccitanti. Togliete via quelle occasioni che derivano dal nostro rapporto di persone con persone, e le passioni stesse come noi le conosciamo spariscono. I vantaggi che io invidio al mio vicino, il favore della società o di una persona particolare che io perdo ed egli acquista e che mi rende geloso di lui, la superiorità del potere o della posizione la cui immagine eccita la mia ambizione non esisterebbero per un essere inconscio che non avesse a che fare con altri agenti auto-coscienti, come il colore per il cieco.

127. Bisognerebbe inoltre osservare che non solo questi desideri o passioni che formano parte della nostra esperienza morale dipendono dall'azione di uno spirito auto-cosciente per ciò che riguarda la rappresentazione dei loro oggetti, molti di loro anche rispetto le condizioni dalle quali sorge la loro

esigenza, ma che la stessa azione è implicita nel modo col quale esse si determinano reciprocamente. Noi facilmente parliamo dei nostri desideri per questo o quell'oggetto come se ciascuno operasse su di noi isolatamente o esercitasse il suo affetto su di noi indipendentemente dagli altri, sebbene la nostra condotta ne sia la risultante di tutte loro. Ma tale linguaggio non esprime veramente la nostra esperienza. Noi non siamo mai così esclusivamente posseduti dal desiderio di un solo oggetto da essere estranei al pensiero di altri oggetti desiderati, la cui perdita o il cui guadagno noi sappiamo che avrebbero una portata sulla nostra felicità. Riflettendo sui nostri motivi noi isoliamo il desiderio predominante da ciò che aumenterebbe o abbasserebbe la sua tonalità, ciò che è dovuto per il soggetto che desidera dalla credenza che la sua soddisfazione presupponga la soddisfazione o l'eliminazione di altri desideri. Nella realtà è così. La nostra dedizione non è mai così completa da non essere modificata dalla considerazione di una possibile felicità che dipende dalla soddisfazione di altri desideri, sebbene non appaia nei segni della condotta esteriore. Noi non desideriamo invero gli oggetti del nostro comune interessamento più per la nostra generale felicità che per il piacere che la soddisfazione del desiderio produce. Come è stato spesso osservato, se non vi fossero desideri di oggetti particolari oltre il desiderio della felicità, non vi potrebbe essere il desiderio della felicità perchè non vi sarebbe nulla che costituisse la felicità desiderata. Ma in ogni desiderio io mi distacco tanto da esso da pensare al mio io, che possibilmente gode della soddisfazione di altri desideri; in altre parole al mio io come un soggetto di felicità, ed il desiderio stesso è più o meno stimolato o trattenuto secondo che il suo godimento in questa involontaria previsione sembra conduca o no alla felicità.

128. Anche per l'uomo dotato del più forte volere l'oggetto del suo desiderio, sebbene si possa esprimere con una frase sola, involge in realtà la soddisfazione di altri desideri, per es. il farsi una posizione, l'elezione a deputato, la fama letteraria od artistica. I diversi oggetti di questi desideri sono sì distinti ma non si debbono considerare come diverse forze separate la cui risultante sia il motivo attuale. Nessun desiderio staccato dal resto sarebbe ciò che è, perchè ciascuno in quanto realmente stimola l'uomo è determinato dal desiderio di felicità; e quella felicità ci si presenta come ciò che abbraccia il soddisfacimento di tutti i desideri. Nel caso del supposto desiderio così fortemente voluto l'uomo viene ad identificare la sua felicità con il suo successo nel portare a termine un fatto. Per lui in quanto pensa al suo futuro, la possibilità di raggiungere quel successo (il farsi una posizione, l'essere

deputato) appare come la possibilità della sua maggiore felicità. Invero non sembrerebbe così a meno che egli abbia od abbia avuto vari desideri, ognuno diretto verso il suo specifico oggetto diverso dalla sua felicità, ed a meno che egli consideri la soddisfazione di questi desideri come implicita in questo particolare successo. Ma d'altra parte nessuno di questi desideri lo stimolerebbe come fa, dirigendo tutto il suo sforzo verso il solo fine per il quale egli vive, se non fosse rafforzato e sostenuto dalla visione di una felicità nella quale egli vede implicita tanto la soddisfazione degli altri desideri quanto quella di questo particolare desiderio. La concezione di questa felicità è il mezzo per il quale ogni desiderio è subito determinato e rinforzato da tutti gli altri nel dirigere lo sforzo dell'uomo verso quel fine, nel quale egli vede la soddisfazione di tutti i desideri. Nel caso di uomini il cui sforzo per arrivare alla meta è più debole e che vivono con maggiore incertezza, sebbene i casuali desideri abbiano maggior peso, pure nessuno di questi è immune dall'idea di una felicità da non identificarsi con il soddisfacimento di qualunque singolo desiderio. Ora è solo per lo spirito auto-cosciente, che si distingue da tutti i desideri, che una tale idea è possibile. In quest'ulteriore significato è l'auto-coscienza che rende l'azione del desiderio ciò che è realmente nella vita degli esseri morali, non solo come condizione della rappresentazione di oggetti o desiderati o percepiti o delle esigenze dalle quali derivano quei nostri desideri più importanti per il bene e per il male, ma come la causa dell'idea di felicità. Se è vero che nessun desiderio ci stimola senza una determinazione dovuta alla coscienza che noi abbiamo di potere avere un'esperienza diversa da quella che costituisce questo particolare desiderio, allora, in quel significato come in altri già accennati, è vero che ogni desiderio che ci stimola dà un carattere che gli dà l'auto-coscienza. Gli oggetti dei vari desideri di un uomo formano un sistema connesso dalla memoria e dalla previsione, in cui ciascun desiderio è determinato dagli altri. Come l'oggetto di ciò che noi crediamo un singolo desiderio deriva la sua unità dall'unità della coscienza nella quale e per la quale solo esiste; così il sistema dei desideri di un uomo trova la sua unità nel singolo soggetto che sempre conserva, nella coscienza dell'oggetto che momentaneamente è stato desiderato, la coscienza degli oggetti che sono stati e possono essere desiderati.

129. Per ritornare alla questione dalla quale si è iniziata questa parte della nostra discussione, avremmo ragione di non ritenere che i desideri particolari siano la sola realtà e che il « Desiderio » sia una finzione logica.

Avremmo ragione di affermare una esistenza reale del « Desiderio » come tale se con questo noi intendiamo il solo spirito o soggetto auto-cosciente che desidera in tutti i desideri di ciascuno di noi e cioè uno spirito o soggetto cosciente, che desidera in tutti i nostri desideri e a cui si deve se i nostri desideri diversi riferendosi a lui ed in reciproca relazione fra di loro sono ciò che sono. Ma se noi intendiamo qualche altra cosa oltre questo quando ipostatizziamo il desiderio — come facciamo quando parliamo del desiderio che ci spinge ad agire in tale o tale modo mettendoci in conflitto con la ragione — allora il desiderio è un'astrazione logica che noi prendiamo in isbaglio per realtà. È così ugualmente importante ricordare che vi è una reale unità in tutti i desideri di un uomo, un principio comune a tutti loro, e ricordare che questa reale unità o principio comune è semplicemente l'io dell'uomo conscio di sè e che cerca coscientemente nella soddisfazione dei desideri la soddisfazione di se stesso. Ma la reale unità che sottostà alle operazioni dell'intelligenza è anche l'io auto-cosciente dell'uomo. È solo in virtù della sua auto-coscienza, come è stato dimostrato prima, che egli avverte i fatti come fatti o che la sua esperienza rivela a lui un mondo di oggeti riferiti. È chiaro allora che noi non dobbiamo immaginare che il desiderio e l'intelletto (come avviene quando la nostra psicologia ci tira qualche volta in inganno) siano attività ed influenze separate sempre indipendenti l'una dall'altra e spesso in conflitto nella vita morale. L'agente reale chiamato desiderio è l'uomo o soggetto appetente, l'agente reale chiamato intelletto è l'uomo quale essere che pensa, percepisce e concepisce, e l'uomo che desidera è identico all'uomo che intende. D'altra parte desiderare non è evidentemente la stessa cosa che intendere. Come deve allora intendersi veramente questa affermazione?

Desiderio ed intelletto.

130. Noi comunemente ci accontentiamo di dire che la stessa persona ha distinte facoltà di desiderio e d'intelletto, ed a questa affermazione per quel che vale nessuna obbiezione può facilmente muoversi. È ugualmente impossibile derivare il desiderio dall'intelletto e l'intelletto dal desiderio, impossibile trattare ogni desiderio come un modo dell'intelletto, od ogni atto dell'intelletto come un modo di desiderio. Nessuna ragione possiamo dare perchè una percezione o concezione conduca a desiderare, a meno che lo spirito abbia da cominciare con qualche possibilità messa in attività dall'idea, ma diversa da quella la cui attività costituisce l'idea la percezione o la con-

cezione. E viceversa non possiamo spiegare come un desiderio metta in moto delle attività intellettuali, altro che con una tale supposizione. Così essendo, noi dobbiamo attribuire allo spirito auto-cosciente o all'uomo due ugualmente primitive coordinate possibilità di desiderare e d'intendere. Ma non possiamo considerarle come indipendenti l'una dall'altra, o supporre che l'una possa realmente esistere senza l'altra, dal momento che esse hanno una base comune nella sola ed identica auto-coscienza. L'uomo porta con sè nei suoi desideri la stessa unica auto-coscienza che rende i suoi atti dell'intelletto quelli che sono, e nei suoi atti dell'intelletto la stessa unica auto-coscienza che rende i suoi desideri quelli che sono. Nessun desiderio che forma parte della nostra esperienza morale sarebbe ciò che è se non fosse il desiderio di un soggetto che intende, nessun atto della nostra intelligenza sarebbe ciò che è se non fosse un atto di un soggetto che desidera.

Sarebbe inutile insistere su questo punto, per dire soltanto che i desideri e le operazioni dell'intelletto si succedono reciprocamente l'un l'altro, che per l'eccitamento del desiderio d'un oggetto distinto dall'appetito o dall'impulso istintivo vi deve essere stato una percezione che presuppone in ultimo qualche elementare atto di memoria o d'illazione, e che un desiderio comunemente spinge ad una considerazione sulle conseguenze, sui modi e sui mezzi. Il significato è che ogni desiderio, di cui ha esperienza un essere morale, presuppone un modo di coscienza identica a quello che si ha nell'intelletto, ed ogni atto dell'intelletto un modo di auto-coscienza identica a quello che si ha nel desiderio. L'elemento comune ad entrambi consiste nella coscienza dell'io e di un mondo, opposti in un certo senso l'uno all'altro, e nello sforzo cosciente di vincere questa opposizione. Comunque, questa sembrerà una di quelle affermazioni oscure ed altezzose che eccitano il sospetto del senso comune. Occorre perciò che il lettore pazienti ancora uno o due paragrafi.

131. Il desiderio di un oggetto può dirsi generalmente una coscienza di un oggetto in quanto esso già esiste nella coscienza e per la coscienza stessa, che nello stesso tempo si sforza di dare all'oggetto un'altra realtà, di fare cioè in modo che esso esista realmente e non semplicemente nella coscienza di chi desidera. Un uomo desidera, supponiamo, di assaggiare una bottiglia di vino fine, di udire un certo pezzo di musica, di vedere la città di Atene, di rendere un servigio ad un amico, di finire un libro che ha per le mani. In ogni caso l'oggetto desiderato, come tale, esiste semplicemente nella sua coscienza ed il suo desiderio presuppone la coscienza della differenza fra tale

esistenza dell'oggetto desiderato e quella sua realizzazione, verso la quale il desiderio lo spinge, e che quando è raggiunto diventa la soddisfazione o la estinzione del desiderio. In tale senso il desiderio è nello stesso tempo una coscienza dell'opposizione fra l'io umano ed il mondo reale, ed uno sforzo di vincerla dando una realtà, secondo le circostanze, all'oggetto che in quanto è desiderato esiste soltanto nella sua coscienza. È vero che la bottiglia di vino, il pezzo di musica, la città di Atene esistono indipendentemente dalla coscienza di un soggetto appetente, ma questi non sono gli oggetti desiderati. L'assaggio del vino o l'audizione della musica è l'oggetto desiderato ed in quanto desiderato non esiste che nella coscienza di chi desidera, come un servizio reso all'amico o lo scrivere il libro. Appena l'oggetto esiste in altro modo il desiderio cessa. È anche vero che sebbene il desiderio non sia ancora realizzato dalla persona che lo desidera e non abbia ancora realtà, il suo desiderio è tuttavia un fatto reale e definitivamente condizionato. Per una superiore intelligenza che osservasse il caso, il desiderio dell'uomo, l'oggetto non realizzato che suppone il desiderio sarebbe così reale come ogni altra cosa al mondo. E inoltre mentre sembrerebbe ad una tale intelligenza che sia solo in virtù dell'auto-coscienza dell'uomo che l'oggetto desiderato esiste per lui come tale, solo per questa auto-coscienza egli è capace di una tale esperienza come quella la cui previsione lo determina se il desiderio non fosse semplicemente sensibile; d'altra parte sembrerebbe ugualmente che il desiderio per quanto umano presupponga ed imponga qualche modificazione del sistema fisiologico (animale). Noi stiamo qui considerando ciò che il desiderio di un oggetto è per la persona che lo prova mentre lo prova, non ciò che potrebbe essere per un altro che lo considera intellettivamente come un fatto. La comune caratteristica di ogni desiderio in quanto è provato è la sua direzione verso un oggetto coscientemente rappresentato non ancora come reale, ma la cui realizzazione soddisferebbe cioè estinguerebbe il desiderio. In questo suo estinguersi nella realizzazione del suo oggetto ogni desiderio è in sè uno sforzo, per quanto lo sforzo possa essere ostacolato dall'interferenza di altri desideri o dalle circostanze del caso.

132. Tale desiderio allora presuppone subito da parte di chi desidera: 1) una distinzione di sè da tutti questi desideri e dal mondo reale; 2) una coscienza che le condizioni del mondo reale non sono per il momento in armonia con lui soggetto del desiderio; 3) uno sforzo, per quanto non sviluppato o male diretto per ordinare le condizioni del mondo reale in modo da procurare la soddisfazione del desiderio. Ora consideriamo di nuovo per

un momento la natura generica del nostro pensiero. Qui noi troviamo la stessa generale caratteristica, una relazione fra un soggetto ed un mondo di fatti diversi che il soggetto dapprima conosce solo come diverso da sè, ma che costantemente adatta a sè o fa suoi.

Questo è non meno vero del pensiero nella forma dell'intelletto speculativo del processo mediante il quale si conosce i fatti e le loro relazioni, di quello che sia vero della ragione pratica che dà effetto e realtà alle idee. Noi abbiamo già visto che è solo per lo spirito auto-cosciente che i sensi rivelano fatti ed oggetti. La stessa auto-coscienza che unifica le successive sensazioni come fatti conoscibili si trova sconcertata e contrariata, se i fatti rimangono una molteplicità non connessa. Metterli nella loro reciproca relazione è la condizione per cui la coscienza si adatta ai fatti e se li rende propri. Questo stabilire le relazioni o scoperta di relazioni (noi naturalmente la chiamiamo *formazione* quando la pensiamo come una funzione del nostro spirito, *scoperta* quando la pensiamo come una funzione determinata per noi dallo spirito che è nel mondo) è l'elemento essenziale di ogni conoscenza. Essa consiste in quelle percezioni di oggetti che noi impropriamente opponiamo agli atti dell'intelletto, ma che tutti presuppongono il processo discorsivo della coscienza, che pongono le diverse sensibili rappresentazioni in relazione reciproca come ugualmente riferite al singolo soggetto cosciente. Essa consiste in quelle conclusioni e teorie di relazioni fra relazioni che noi comunemente trattiamo come opera per eccellenza dell'intelletto. Qualunque sia l'oggetto che noi cerchiamo di intendere, il processo comincia coll'essere la nostra attenzione richiamata da qualche fatto in quanto è semplicemente estraneo ed esterno a noi, in quanto è riferito a noi solo per essere conosciuto. Tale processo finisce o piuttosto si avvicina al fine non mai raggiunto con l'appropriarsi mentalmente il fatto mediante la sua riduzione a certe relazioni col mondo dei fatti, ai quali noi siamo già famigliari.

133. Ora se questa è la vera ragione del pensiero speculativo che è nostra abitudine mettere in più forte contrasto col desiderio di quello che praticamente facciamo pensando, è chiaro che fra l'azione dello spirito auto-cosciente nel desiderare e la sua azione nel conoscere vi è una reale unità. Ognuna presuppone da parte dello spirito la coscienza di un mondo che non è se stesso. Ogni azione presuppone uno sforzo diverso dello spirito per vincere questa negazione od opposizione, uno per ciò che riguarda l'unificazione degli oggetti rappresentati per mezzo dei sensi in un ordine intelligibile, l'altro in modo da dare od ottenere per gli oggetti (che varie esigenze dello spirito auto-

cosciente gli suggeriscono e che fin quì esistono per esso solo in idea) una realtà fra i sensibili dati di fatto. Così si rivela l'unità dello spirito autocosciente in queste sue attività apparentemente molto diverse. In conseguenza se noi intendiamo per pensiero così esercitato *ex parte nostra* la coscienza in uno spirito di un mondo di fatti molteplici unificati dalla relazione a sè ma nello stesso tempo diversi da sè, e la sua operazione nell'appropriarsi quel mondo o nel renderselo famigliare, ne segue che il pensiero in questo senso consiste ugualmente nel desiderare gli oggetti e nell'attività dell'intelletto sui fatti. In un caso esso appare nella formazione degli oggetti ideali e nella ricerca dei mezzi per la loro realizzazione, nell'altro nella conoscenza di una molteplice realtà che si cerca di unificare in un tutto connesso. Noi possiamo propriamente indicare questa identità di principio nei due casi col chiamare pensiero pratico la nostra vita interiore così determinata dai desideri degli oggetti; mentre noi chiamiamo l'attività dell'intelletto pensiero speculativo.

134. Nè questo è tutto. L'esercizio di una attività è sempre un necessario correlativo dell'altra. In ogni esercizio dell'intelletto il desiderio è in opera. Il risultato di ogni processo conoscitivo è sempre desiderato durante tale processo. Nessuno impara a conoscere qualcosa senza il desiderio di conoscerla. La rappresentazione di un fatto che non trova a prima vista posto in nessuna nostra teoria del mondo produce il desiderio di trovare una legge che possa essere determinata da un'ulteriore conoscenza delle relazioni del fatto, o da una modificazione delle nostre prime teorie o da una combinazione di entrambi i processi. Ogni nuova conoscenza si forma così, ed in ogni fase del processo noi siamo mossi da una previsione per quanto vaga del suo risultato. Chi impara non sa come egli conoscerà il fatto ignoto finchè non lo ha conosciuto, ma l'idea di questa possibile conoscenza richiama il suo sforzo, come in un caso naturale di desiderio l'idea di guadagnare l'amore di una donna richiama lo sforzo dell'amante a realizzarne l'idea.

Così il processo del nostro intelletto nel suo massimo significato distintivo è necessariamente accompagnato dal desiderio. Ma può dirsi lo stesso del desiderio come noi lo proviamo, non solo chè ha in comune con l'intelletto le caratteristiche essenziali della relazione cosciente fra l'io ed un mondo e quelle dello sforzo cosciente per vincere la loro opposizione, ma chè esso porta necessariamente con sè l'attività dell'intelletto nel senso distintivo, come abbiamo visto che la nostra attività dell'intelletto necessariamente porta con sè il desiderio? Ma si può sostenere viceversa del desiderio come lo proviamo, che esso non solo possiede in comune con l'intelletto le caratte-

ristiche essenziali tra l'io ed il mondo e quelle dello sforzo cosciente di vincere l'opposizione fra i due, ma che è necessariamente accompagnato da un esercizio dell'intelletto, nel senso distintivo, come abbiamo visto che l'esercizio dell'intelletto è necessariamente accompagnato dal desiderio? Riflettendo si vedrà che è solo qualche arbitraria nostra concezione del desiderio ciò che ci rende esitanti ad ammettere che sia così. Tostochè un desiderio è diventato qualcosa di più di una indefinita velleità per non sappiamo che, tostochè è realmente desiderio di qualche oggetto del quale siamo coscienti, vi è necessariamente un impiego dell'intelletto su quelle condizioni del mondo reale che differenziano per così dire l'oggetto desiderato e la sua realizzazione. Nelle prime fasi del desiderio di un oggetto, quando esso è o un desiderio di un bimbo che tenta i suoi primi passi nel mondo o il desiderio di qualche oggetto che appena si è presentato, la conoscenza delle condizioni necessarie alla sua realizzazione può essere della specie più elementare, o la persona che desidera può essere così famigliare con queste condizioni che appena si accorge che il suo intelletto si sofferma su di loro. Ma in ogni caso se il desiderio è consciamente diretto ad un oggetto e se quell'oggetto è rappresentato ancora come non realizzato e come dipendente per la sua realizzazione da certe condizioni non ancora verificatesi (diversamente sarebbe un oggetto già raggiunto non desiderato), allora un'azione discorsiva dell'intelletto su queste condizioni, essenzialmente identica a quella da cui noi impariamo la natura di un dato di fatto, è il necessario correlativo del desiderio. Almeno fino al punto di capire che vi sono delle condizioni la cui realizzazione è necessaria per raggiungere l'oggetto che tale azione dell'intelletto è implicita in quel desiderio semplicemente iniziato (se pure è consciamente diretto ad un oggetto) che non arriva ad essere capace di un vero sforzo per realizzare quelle condizioni. Senza di ess› non potrebbe esistere la coscienza della distinzione fra l'oggetto desiderato e quelle condizioni di realtà che soddisferebbero il desiderio.

135. Così questi due modi dell'azione del nostro spirito, desiderio ed intelletto, pensiero pratico e pensiero speculativo non hanno semplicemente in comune l'elemento espresso dalla designazione di pensiero ma, come è stato dimostrato nè l'una nè l'altra azione può essere realmente esercitata senza chiamare in gioco l'altra. E così è anche quando i dati di fatto sui quali l'intelletto agisce sono tali che non hanno alcuna portata sul miglioramento umano, o sono concepiti come se non ne avessero, nè fanno alcuno appello all'interesse artistico. E così è ancora quando l'oggetto, la cui rea-

lizzazione è desiderata, è semplicemete il godimento di un piacere sensibile. Ma in altri casi il reciproco contatto del desiderio e dell'intelletto, del pensiero pratico e dello speculativo è ancora più complelo. Vi sono processi naturalmente descritti come intellettivi nei quali il desiderio non è semplicemente fuso coll'intelletto nel senso che il complesso del lavoro intellettuale è rappresentato come un oggetto che stimola lo sforzo; mentre d'altra parte vi sono processi che noi naturalmente attribuiamo al desiderio, ma nei quali l'intelletto non è implicato semplicemente come la conoscenza di quella realtà di cui manca l'oggetto desiderato in quanto desiderato, o come la ricerca dei mezzi per questa realizzazione. L'attività dell'artista non solo nella sfera che noi chiamiamo delle belle arti ma in qualsiasi forma influenzata da un ideale di opera perfetta da quella degli scrittori a quella degli artieri, noi la consideriamo propriamente e naturalmente come opera dell'intelletto. Pure questo è in tutto e per tutto una realizzazione del desiderio. Del matematico e dell'uomo di scienza si può possibilmente ritenere che costoro prima pensino il loro problema ed i fatti non ancora intelliggibili, e che il desiderio di risolvere il problema o di intendere i fatti sia una susseguente e diversa attività. Ma per l'artista di qualsiasi specie la coscienza intellettiva dell'ideale che inizia e dirige la sua opera è essa stessa un desiderio di realizzarlo. Una passione intellettiva è una nostra designazione di questo stato spirituale. Se noi consideriamo poi tutte le ricerche pratiche degli uomini degne di valore come è implicito nella stessa parola « ricerca », noi non troveremo semplicemente quel presupposto dell'auto-coscienza nella rappresentazione dello oggetto, che non si può trascurare nemmeno quando l'oggetto è il godimento di qualche piacere fisico, nè un semplice susseguire di azione intellettiva dopo un precedente desiderio di un fine; ma troveremo che il fine stesso è un oggetto dell'intelletto non meno che del desiderio. È solo l'errore di prendere il piacere che segue la soddisfazione di un desiderio per il suo oggetto ciò che ci rende ciechi su questo punto. Se il fine di un uomo il cui principale interesse consiste nel dirigere meglio un fondo o nella migliore educazione della sua famiglia o nella migliore fognatura della città ove abita fosse davvero il piacere che egli pregusta del successo del suo lavoro, si potrebbe ammettere che, poichè il piacere (distinto dal fatto che lo condiziona) non è un oggetto dell'intelletto, l'intelletto non coopera con il desiderio. Ma come è stato spesso dimostrato, la possibilità del piacere nel raggiungimento di un oggetto presuppone un desiderio diretto non a quel piacere ma all'oggetto; e l'oggetto nei casi supposti scaturisce da una concezione intellettiva non da un intelletto senza passione se pure esiste, ma da uno spirito che desi-

dera pensando e desiderando pensa. Lo stesso può dirsi circa gli oggetti di un'ambizione meno degna e più egoistica. L'applauso di un senato o di un parlamento, il governo di un impero o di una borgata sono oggetti desiderati per se stessi non per il piacere di conseguirli, o per altri piaceri dei quali questi possono essere i mezzi; e per rappresentarsi tali oggetti lo spirito deve propriamente tanto intendere quanto desiderare.

136. Allora in complesso la nostra conclusione definitiva deve essere che vi è realmente un solo soggetto od agente che desidera in tutti i desideri dell'uomo e pensa in tutti i suoi pensieri, ma che l'azione di questo soggetto come pensante (pensante tanto in senso speculativo che pratico) è implicito in tutti i suoi desideri e che la sua azione come desiderante è implicita in tutti i suoi pensieri. Così pensiero e desiderio non sono da considerarsi come poteri separati, uno dei quali può essere esercitato da noi senza l'altro od in conflitto con l'altro. Essi sono piuttosto modi diversi nei quali la coscienza dell'io, che è anche necessariamente coscienza di un mondo molteplice diverso dall'io si esprime. Uno è lo sforzo di tale coscienza di assimilare il mondo in se stessi, l'altro è lo sforzo di uscire da sè nel mondo, e ciascuno sforzo è implicito in ogni atto spirituale completo, in ogni atto reale che noi possiamo imputare a noi stessi o ritenere come nostro, sia che per riflessione noi attribuiamo l'atto piuttosto all'intelletto o al desiderio. Se l'atto intellettivo presuppone l'attenzione — diversamente non potremmo attribuircelo — esso presuppone il desiderio del raggiungimento di un risultato intellettivo sebbene il risultato sia ottenuto assai presto, come per esempio è colto il significato di una frase in un linguaggio famigliare non facendovi attenzione. Se il nostro desiderio di un oggetto è cosciente (e questa di nuovo è la condizione della sua imputabilità a noi) esso implica, come abbiamo visto, una coscienza intellettiva almeno della differenza fra l'oggetto desiderato e la sua realizzazione.

In tutti i più importanti processi del desiderio è implicito l'impiego dell'intelletto in un modo molto più considerevole, come in ogni processo intellettivo importante è implicita l'azione del desiderio in modo più notevole e prolungato che nell'esempio ora fatto dell'attenzione al significato di una proposizione letta od udita.

Desiderio e volontà.

137. Ma se è vero che ogni desiderio è l'atto di un soggetto che pensa desiderando, ogni pensiero l'atto di un soggetto che desidera pensando, cosa si deve dire della volontà? Ogni identificazione della volontà con una forma di desiderio sembra contraddire al fatto apparente che un uomo ha il potere, per quanto di rado egli possa esercitarlo, di volere resistere a tutti i suoi desideri anche al più forte e di agire conseguentemente. Si è spesso supposto che l'esistenza di un tale potere sia la condizione di ogni esecuzione disinteressata del dovere e tale supposizione non deve essere leggermente trascurata. Indipendentemente da qualsiasi dottrina trascendentale la differenza fra desiderio e volontà, si può dire, è troppo fermamente radicata nell'esperienza umana, nel nostro linguaggio abituale (cioè in tali frasi come « *Io desidererei ma non voglio* ») perchè tutti gli psicologi possino superarla. Identificare la volontà con il pensiero od il giudizio sembra voler dire dimenticare il fatto nuovo che un uomo può conoscere il meglio e seguire il peggio. Anche quando è la nostra propria azione l'oggetto del pensiero, la nostra volontà così manifestata dall'azione può non corrispondere al nostro pensiero, al nostro giudizio di ciò che è migliore, mentre i nostri pensieri puramente speculativi sembrano avere così poca connessione con la volontà, come una proposizione di pura matematica ha a che fare con la felicità o la bontà dell'uomo. La nostra dottrina che il completo soggetto auto-cosciente tanto appetente che pensante entri interamente in ogni completo atto intellettivo ed in ogni desiderio di un oggetto può sembrare che aumenti le difficoltà. Se è così, che facciamo noi dell'uomo agitato da desideri contrastanti che sotto l'influenza di un desiderio vuole fare ciò che sa essere in contrasto con la soddisfazione di un altro desiderio che egli pure sente fortemente? Che è dell'uomo che possiede un'esatta concezione non semplicemente in materia scientifica, ma anche sull'ideale della condotta umana — concezione che secondo la nostra dottrina presuppone dei desideri — e che è trascinato dal desiderio ad agire male?

138. Vediamo prima che cosa s'intende per conflitto di desideri e per resistenza della volontà al desiderio. Un uomo desidera sempre realmente e nello stesso tempo e nella stessa maniera gli oggetti che riconosce essere incompatibili gli uni con gli altri? La nostra prima risposta sarà probabilmente affermativa; noi siamo sempre divisi da desideri contrastanti. Così si

spiega la nostra incertezza prima dell'azione ed i nostri rimpianti durante l'azione. Noi siamo così incerti finchè la forza dei desideri antagonistici è ugualmente ripartita, noi agiamo con rimpianto quando nel seguire il desiderio che prevale abbiamo coscienza di rinunciare all'appagamento di altro desiderio meno forte. Ma la questione è se, quando un uomo è in quello stato nel quale può veramente dirsi che le passioni contrastanti sono in lotta per il suo dominio, egli desideri attualmente un oggetto o se al contrario quando il suo desiderio è consciamente diretto ad un certo oggetto egli nello stesso tempo e nello stesso senso desideri un altro oggetto che non è incluso in questo nè è un suo mezzo, ma che è riconosciuto incompatibile. In ogni caso se noi ammettiamo che egli nel contrasto supposto desideri un oggetto, è in un modo affatto diverso che l'oggetto, che una volta fatta la decisione egli cerca di seguire con tutte le sue forze, viene desiderato. Egli desidera questo oggetto per il momento in un senso affatto diverso da quello nel quale si suppone ch'egli desideri nello stesso tempo l'oggetto che è riuscito secondo nella sua scelta. Egli desidera l'oggetto del suo sforzo finale identificandosi per il momento con questo; vivendo per sè (come è necessario) egli vive per quell'oggetto. Il singolo io del quale egli è conscio, l'unità nella quale tutte le influenze della sua vita si accentrano, ma che si distingue da tutti loro, è tutto preso per il momento dalla sua realizzazione. Non è in questo senso che tutti gli oggetti fra i quali il suo interessamento è diviso sono desiderati, mentre si trova in uno stato d'incertezza.

Se ciò fosse, non vi sarebbe sospensione d'azione. Nè è così che gli oggetti sono desiderati nè ch'egli s'accorge che hanno attrattive per lui dopo avere dedicato il proprio spirito alla realizzazione di un altro oggetto incompatibile. Se ciò fosse egli non seguirebbe l'altro.

139. Vi sono due modi noti di intendere la distinzione sopradetta. Si può dire che tale differenza fra il senso in cui un uomo desidera diversi oggetti contrastanti quando non può decidere fra di loro, ed il senso in cui egli desidera finalmente l'oggetto della sua ultima preferenza, è semplicemente questa: che nell'ultimo caso uno dei desideri contrastanti è diventato più forte di tutti i rimanenti. Si può supporre che l'uomo continui a desiderare gli oggetti che non persegue nello stesso modo che desidera l'oggetto che preferisce e prosegue nel momento stesso della sua preferenza. Si può ritenere che la differenza consista semplicemente nella forza dei diversi desideri; la soddisfazione del più forte quando appare la loro incompatibilità è quella che finalmente vince. Può darsi che tale sia propriamente la differenza

fra desiderio e volontà. I desideri, fra i quali si suppone che un uomo sia incerto, si può dire che sono desideri propriamente così chiamati; mentre il desiderio con il quale egli persegue l'oggetto preferito non è propriamente desiderio ma volontà. Così ogni oggetto che egli desidera nello stato d'incertezza può continuare ad essere desiderato anche dopo la scelta, sebbene la sua volontà sia altrimenti diretta.

140. Nessuna di queste concezioni può essere completamente accettata. Se noi diciamo che l'uomo incerto per il momento fra desideri le cui diverse soddisfazioni egli sa incompatibili 'desidera oggetti contrastanti, invece di dire piuttosto che per il momento egli non desidera nessun oggetto dal momento che egli non cerca di realizzare l'idea di qualche oggetto; allora la sua situazione interiore verso gli oggetti incompatibili fra i quali sono divisi i suoi desideri è completamente diversa da quella che alla fine lo determina. La sua relazione verso questo oggetto è completamente diversa da quella verso ciò che si suppone desideri sebbene non lo persegua. E questa differenza non è propriamente descritta come una differenza fra i diversi gradi di forza del desiderio. Supponiamo un uomo in lotta fra l'odio per un rivale al quale egli ha possibilità di recare danno e qualche sentimento di dovere (comunque possa essere estrinsecato) o la paura delle conseguenze che lo spinge a comportarsi verso il rivale come egli vorrebbe che costui si comportasse verso di lui. Quì è un conflitto di passioni od emozioni dalle quali l'uomo è per il momento paralizzato, per quanto si tratti d'agire contro il suo rivale. L'odio del suo rivale lo scuote, l'idea di fare cosa magnanima l'attrae, il timore di discredito lo sgomenta, ma l'effetto totale di queste influenze non fa sì che qualche definito oggetto di desiderio del quale cerca la realizzazione abbia in lui la sua rappresentazione. Supponiamo che qualche recente provocazione intensifichi l'odio, che egli in fine gli dia sfogo e commetta il torto dal quale prima si era astenuto, o che invece le tendenze opposte siano rafforzate da qualche bello esempio o da qualche voce ammonitrice e che egli renda un servigio od un atto di giustizia al rivale. In nessun dei due casi si descrive il risultato dicendo che il desiderio che l'azione rappresenta è semplicemente la continuazione più forte di un desiderio fra tutti quelli che erano prima discordi in lui. Tale risultato differisce per natura dalle tendenze discordi; è ciò che non era nessuna di quelle tendenze discordanti, ciò che nessuna di quelle è in quanto sopravvive. Esso presuppone al contrario la rappresentazione di un oggetto con il quale l'uomo si identifica momentaneamente, o la rappresentazione del suo bene ed il conseguente sforzo per

realizzare questo oggetto. Per quanto connesso con l'intensificazione di una delle passioni discordi, è un nuovo diverso motivo che sorge da una mutata relazione dell'uomo con le passioni discordi. Egli ora, come non fece prima, si dirige costantemente verso la realizzazione di un oggetto desiderato. Se anche ha desiderato prima è in un altro modo che egli ora desidera.

141. Lo stesso avviene se l'oggetto per il quale egli agisce è quello che gli è suggerito dal suo odio o dalla sua coscienza. Quando è il puro desiderio di fare la cosa più nobile o questo desiderio rafforzato dal timore del discredito quello che regola l'azione definitiva dell'uomo, appare evidente l'improprietà di trattarlo come la continuazione di una delle prime passioni discordi che ha finalmente vinto. Il turbamento della vita interiore provocato da una tale passione, come l'amore e l'odio, è così profondo in paragone di una emozione quale un sentimento di dovere o un timore di discredito per cui l'affermazione che questo sentimento di dovere o di timore prevale in virtù della sua maggiore forza quale passione ci colpisce subito come cosa non vera. E quindi coloro che distinguono la volontà dal desiderio più forte fanno richiamo all'esempio della buona risoluzione mantenuta a dispetto di qualche violenta passione. E la distinzione è vera se significa che il motivo manifestato nell'azione di un uomo differisce per genere e non semplicemente per grado di forza dalle passioni la cui competizione sospende l'azione o contro le quali l'uomo ha da lottare quando finalmente agisce. Ma la distinzione è valida tanto se nel caso supposto l'uomo finalmente agisce col soddisfare il suo odio, col realizzare l'idea di schiacciare il suo rivale, quanto se operasse l'opposto. Fra lo stato d'animo di un uomo il cui odio è semplicemente una passione in lotta ed il suo stato d'animo quando agisce per soddisfare il suo odio, la differenza non consiste nel grado di forza acquistato dall'odio, ma nel fatto che nell'ultimo caso la soddisfazione dell'odio è divenuta ciò che non era nel primo: un oggetto che l'uomo cerca di realizzare, un oggetto che per il momento rappresenta il suo bene.

142. Allora la distinzione fra i desideri la cui competizione sospende l'azione ed il desiderio che si esprime in un'azione moralmente imputabile (visibile o invisibile esplicita od implicita) non deve consistere nella maggiore forza relativa del desiderio. Piuttosto se il termine *desiderio* deve essere impiegato in entrambi i casi, s'intende che è usato in sensi diversi; nell'un caso l'uomo consciamente si volge alla realizzazione di un oggetto ideale (sebbene dall'azione esteriore ciò non apparisca) nell'altro caso no. D'altra parte se

noi diciamo, secondo l'altro punto di vista sopra menzionato, che la preferenza definitiva rappresentata dall'attuale mira ad un oggetto dopo un intervallo di sospensione fra le passioni discordi non è un desiderio ma un atto di volontà; noi dobbiamo dire lo stesso dell'attuale sforzo di raggiungere un oggetto, anche se non vi sia stato prima sospensione o conflitto di desideri. Nel fatto che la direzione delle facoltà dell'uomo che si rivolge verso la realizzazione di un oggetto sopravvenga in un caso dopo un periodo d'incertezza e nell'altro caso no, non vi è nulla che ci giustifichi di attribuirlo al desiderio nel secondo caso e non nel primo. Quando un uomo cerca di guadagnare l'amore di una donna o di salvare la vita di un amico senza che altra azione si presenti a lui come possibile, chi non direbbe che egli desidera l'oggetto e che la sua azione era una manifestazione di desiderio? Ma se il principio dell'azione è in tali casi il desiderio, perchè il fatto di essere accompagnato dalla coscienza della rinuncia di un piacere altrimenti possibile, o il fatto che l'uomo prima di determinarsi era per un momento incerto fra diversi oggetti, fa sì che in questi casi, dove si suppone vi sia distintamente la volontà, il desiderio giuochi una parte secondaria? Se del resto è così difficile supporre che il principio di azione sia una volontà che non è desiderio nel caso di una azione che segue dopo un intervallo d'incertezza, è ugualmente difficile considerarlo come un desiderio che non sia una volontà nel senso contrario quando l'uomo agisce per impulso. Se in tali casi costretti ad ammettere che l'azione procede dal desiderio noi persistiamo nella nostra opposizione fra desiderio e volontà, noi dovremo dire che l'azione non è voluta. E ne seguirà che in quanto un uomo non subisce incertezza non ha volontà, che l'edonista che non ha scrupoli, il santo che non ha tentazioni, l'entusiasta che non ha mai esitato sono fino a tal punto esseri che agiscono involontariamente.

143. Il lettore può qui obbiettare giustamente e un po' impazientemente che noi abbiamo discusso abbastanza sul semplice uso dei termini *desiderio* e *volontà*. Noi senza dubbio usiamo spesso il termine desiderio per impulso o stimolo interno, del quale l'uomo è cosciente ma che non lo indirizza coscientemente verso la realizzazione di un oggetto immaginato o concepito. Noi diciamo che un uomo desidera ciò che la sua volontà rifiuta. Ma noi rappresentiamo una tale situazione con altrettanto naturalezza dicendo che sebbene certi oggetti abbiano attrattive per l'uomo tuttavia nel complesso egli non li desidera, ma desidera solo l'oggetto per il quale agisce. D'altra parte sebbene noi ora più comunemente applichiamo il termine *volontà* alla direzione dell'io cosciente verso l'azione come opposta ad un semplice desi-

derio che non implica una tale direzione, tuttavia tale uso non è stato uniforme. « La mia povertà, non la mia volontà vi acconsente » esclama il venditore di veleni in *Romeo e Giulietta*. Qui il consentimento sebbene dichiarato non spontaneo sarebbe stato sufficiente perchè il venditore fosse impiccato. La volontà è solo il forte desiderio contrastante che non è sufficiente a determinare l'azione. Paragoniamo tale frase allo scatto di San Paolo « *Il volere è con me, ma non trovo modo di compiere ciò che è buono* ». Sebbene noi non possiamo fissare l'uso delle parole, è chiaro che l'importante distinzione reale consiste nella direzione dell'io auto-cosciente verso la realizzazione di un oggetto da una parte, la sua identificazione con l'oggetto (quella direzione ed identificazione sopravvenga o no ad un primo periodo d'indecisione, sia o no accompagnato dalla coscienza dell'attrattiva per un oggetto diverso da quello raggiunto), e dall'altra nei semplici allettamenti di cui un uomo è conscio ma con nessuno dei quali egli si identifica per rendere suo l'oggetto che lo stimola, l'oggetto della sua azione o per dirigersi verso questa realizzazione.

144. Perciò quando s'insiste che il volere spesso è in lotta con i desideri dell'uomo o li vince (anche se non è necessario un tale conflitto con un desiderio per costituire un volere) e che perciò un atto di volontà deve essere diverso da un desiderio, rispondiamo: certamente è diverso da ogni desiderio che supera, ma non è altro che desiderio nel senso che il desiderio è sempre il principio od il motivo di un'azione umana imputabile, di una azione che ha una qualità morale buona o cattiva, di un'azione che può propriamente essere lodata o punita, soggetta a lode od a biasimo. Non è necessario che l'effetto di una tale azione sia così visibile anche per gli altri. Moralmente l'azione di un uomo che ha deciso di sacrificarsi per un amico o di commettere un omicidio è la stessa sebbene egli ne fosse incapace prima che la risoluzione buona o cattiva, secondo il caso, abbia avuto effetto. Ciò che moralmente importa è la direzione dell'uomo, di se stesso verso la realizzazione di un oggetto concepito od immaginato, sia che le circostanze permettino o no la realizzazione *esterna* dell'azione, sia che l'azione cada sotto i sensi degli altri o no.

Sarebbe una forzata restrizione del termine *desiderio* il rifiutare di applicarlo a tale direzione dell'io ma, a meno che noi la restringiamo così, non vi è ragione per ammettere che la volontà sia diversa dal desiderio. Il desiderio che è un motivo per Esaù di cedere la sua primogenitura per un piatto di lenticchie è diverso senza dubbio nel suo soggetto dal volere dell'uomo

che sacrifica il suo desiderio nell'aderire ad una massima di astinenza che si è imposta. Ma per la stessa ragione è diverso dal desiderio o dall'impulso di un uomo che passa l'Ellesponto per vedere la sua amante, come la volontà del caso citato differisce per l'oggetto dalla volontà di un uomo che dopo freddo calcolo sacrifica l'affetto naturale per crearsi una migliore posizione sociale. In ciascuno di questi casi il principio dell'azione è diverso circa il suo soggetto, ma a questa differenza come vediamo non corrisponde la distinzione nell'uso dei termini *desiderio* e *volontà*; ed indipendentemente dalla differenza d'oggetti non vi è differenza fra i principi di azione nei diversi casi. Dove è chiamato volere, è ugualmente desiderio, dove è chiamato desiderio, è ugualmente volere. Ma sia dato il principio d'azione come desiderio o come volontà, essa è completamente diversa nella sua relazione con il soggetto — l'uomo che vuole o desidera — da tali desideri contrastanti per il suo dominio o da qualunque desiderio che egli serba quando consciamente agisce in un modo incompatibile con il suo appagamento. Essa è una manifestazione dell'uomo quale egli è per il momento. Comincia da lui, dalla sua stessa auto-coscienza. Questi altri desideri finiscono dove l'azione comincia, cioè in questo io stesso. Essi sono tendenze o influenze dalle quali l'uomo, l'io, è determinato, non un movimento che procede da lui. Esse tendono a smuoverlo, ma egli non si muove in loro, e nessuna di loro attualmente lo smuove, a meno che l'uomo non le assorba, non s'identifichi con loro in un modo da mutarle completamente da ciò che erano, cioè semplici influenze determinatrici.

145. L'obbiezione all'affermazione che la volontà sia semplicemente un desiderio più forte consiste nel fatto, facilmente mal compreso, che essa trascura questa differenza. Si ritiene come implicito che il principio dell'azione umana non sia altro che una influenza alla quale l'uomo è suscettibile nella sua vita interiore, quell'influenza che per le condizioni del momento o per la considerazione delle circostanze diventa la più forte. In verità il principio dell'azione non è mai tutte o una di queste influenze comunque possa essere determinato da esse, ma una coscienza che si distingue e si realizza, attraverso la quale come attraverso un mezzo trasformatore queste influenze devono passare prima di potere effettuarsi in un'azione morale. Proprio come ciascuno di noi ha costantemente delle sensazioni che non arrivano ad essere percezioni, che non prendono posto nel mondo della nostra esperienza, che nulla aggiungono alla nostra coscienza perchè non raccolte nel centro dell'auto-coscienza e per mezzo suo riferite ad oggetti o determinate dalla reci-

proca relazione; così ugualmente per ciascuno di noi vi sono impulsi costantemente attivi — il risultato della propria organizzazione delle abitudini proprie e dei propri antenati, dell'eccitamento esterno, ecc. — che noi sentiamo più o meno a secondo del grado col quale il loro antagonismo richiama l'attenzione su di loro, ma che non valgono ancora come principi di azione imputabile o come desiderio degli oggetti che noi cerchiamo di realizzare, perchè la persona che si determina non si è identificata con ciascuno di loro. Sono soltanto tali impulsi che propriamente si dice lottano per il dominio di un uomo, prima della sua determinazione ad agire e che possano sopravvivere ad un desiderio attuato che non rappresenta nessuno di loro. Il più forte desiderio o volontà che è realizzato nell'atto, non è uno di questi impulsi nè è con questi coordinato, sebbene non esista indipendente da loro. È un nuovo principio che sopravviene agli impulsi per mezzo della identificazione di sè, del soggetto cosciente con uno di loro, proprio come una percezione non è una sensazione od una congerie di sensazioni ma ciò che sopravviene a certe sensazioni grazie all'attenzione, perchè l'uomo le assorbe nella sua auto-coscienza e le determina come parte di questa per la loro relazione ad altre in essa contenute.

146. Supponiamo che un uomo sia spinto contemporaneamente da un impulso a vendicare un affronto, da un bisogno sensibile, da un richiamo del dovere, dal timore di certe conseguenze che possono seguire da questa vendetta, o dalla sua ubbidienza alla voce del dovere. Noi supporremo inoltre che ogni passione (per usare il termine più generale) rappresenti una diversa linea di condotta. In quanto egli è indeciso ad agire tutte le passioni sono in un senso estranee a lui. Egli se le rappresenta come influenze dalle quali è coscientemente determinato, ma che non sono lui, e con nessuna delle quali egli si identifica: o per mutare espressione, come tendenze verso oggetti diversi, nessuno dei quali è ancora il suo oggetto. Finchè questo stato di cose continua non ne consegue alcun effetto morale. Questo si verifica quando la relazione dell'uomo verso queste influenze è alterata per il suo identificarsi con una di loro, per il fatto che egli prende l'oggetto di una delle sue tendenze come il suo bene momentaneo. Questo è volere, ed è in se stesso azione morale sebbene le circostanze possano frustrare la riuscita di quell'effetto sensibile che noi chiamiamo un atto esteriore. Ma nell'atto del volere l'uomo non cessa di desiderare. Anzi egli per la prima volta desidera, non avendo desiderato mentre era incerto fra le influenze contrastanti. La sua volontà non è la continuazione di qualcuno di questi desideri, se così devono

essere chiamati, che agivano prima su di lui. Essa è ciò che nessuno di loro era ancora diventato, un desiderio nel quale l'uomo si determina distinto dal desiderio che agisce su di lui. Se il suo oggetto, l'oggetto verso il quale è diretta l'azione morale, è il raggiungimento della vendetta e la soddisfazione di un bisogno sensibile o l'obbedienza alla voce del dovere, esso conserva ugualmente questa caratteristica. L'oggetto è ciò che per il momento l'uomo identifica con sè, così che nell'essere determinato da questo oggetto egli è consciamente determinato da se stesso.

147. Comunque, non è necessario perchè l'uomo si estrinsechi nel desiderio che costituisce un atto di volontà, che vi sia stata prima qualche cosciente rappresentazione di oggetti contrastanti di desideri con conseguente deliberazione di quello che si deve scegliere. Quando un uomo agisce impulsivamente, per abitudine invalsa senza pensare alla possibilità di un motivo che potrebbe spingerlo ad un altro genere di azione, è sempre soltanto per mezzo dell'io auto-cosciente che lo stimolo o l'influenza o la tendenza diventa un principio di azione. In un tale caso l'uomo fa suo l'oggetto che la passione o l'abitudine gli presenta e si mette a realizzarlo come nel caso di un contrasto. Ciò è evidente quando egli ne attribuisce a sè la responsabilità. Egli può trovare delle scuse se occorre, nè gli mancano le occasioni di attribuire la colpa alla forza dello stimolo, ma queste scuse provano che egli è conscio di essere diverso dagli stimoli e dalle influenze delle quali egli allega la forza, che sa che non è da loro che procede l'azione ma da lui stesso così da loro determinato. Se il caso è diverso, se egli è cosciente di essere stato realmente soltanto uno strumento nel fare ciò che ha fatto; egli non cerca scuse ma spiega il fatto. Tanto dunque per l'opposizione qualche volta già affermata fra volontà e desiderio. Si deve ammettere che un atto di volontà non è mai un semplice desiderio, un desiderio che sia stato in conflitto con altri relativi desideri e ne sia riuscito il più forte, se nel parlare di tale desiderio noi supponiamo di fare astrazione dall'azione su di loro di un io determinante. Ma in questo non vi è nessuna differenza fra la volontà ed ogni altro principio di azione morale o imputabile, diverso da quello semplicemente sensibile; poichè il semplice desiderio del genere al quale può essere propriamente esposta la volontà non giunge ad essere un tale principio. La vera distinzione consiste fra le passioni quali influenze che determinano l'uomo (fra le quali, se volete, possiamo includere i semplici desideri) e l'uomo in quanto desidera od in quanto si estrinseca nel desiderio della realizzazione di qualche oggetto presente a lui in idea, che è la stessa cosa come volere.

Intelletto e volontà.

148. Ben diversa è l'opposizione riconosciuta fra volontà ed intelletto. Noi abbiamo già dimostrato che sebbene un uomo nel desiderare (nel dirigersi coscientemente verso la realizzazione degli oggetti) eserciti necessariamente l'intelletto, e nell'esercitare l'intelletto desideri, pure tale desiderio e tale pensiero speculativo sono attività differentemente dirette del soggetto auto-cosciente. Bisognerà ricordarsi che l'intelletto esercitato nel desiderio si riferisce all'oggetto desiderato ed alle condizioni della sua realizzazione, mentre il desiderio implicito in un processo di pensiero ha per suo oggetto il compimento di tale processo. Non è perciò il caso di insistere sul fatto ovvio che un uomo moralmente eccellente, nel senso che i suoi desideri sono abitualmente diretti verso oggetti buoni e pratici, può essere sciocco, inesperto, sordo ad ogni gusto letterario scientifico ed artistico, ed avere poca comunicativa per le cose che l'interessano; od al contrario che un uomo che si occupa abitualmente e con successo di letteratura d'arte o di scienze può interessarsi poco alle cose morali. Da un certo punto di vista, senza dubbio, questa apparente discrepanza fra l'interesse e l'oggetto morale e quello dell'artista, del letterato e dello scienziato, presentano una grave difficoltà. Se noi volessimo dare una teoria dell'universo o ci sforzassimo a considerare i fatti della natura e della storia umana come la realizzazione di una idea (lo sforzo di intenderli implica senza dubbio un tale tentativo) sarebbe allora un problema necessario dimostrare che questi interessamenti ed oggetti in apparenza discordi hanno qualche definitivo punto d'incrocio. Il nostro interesse presente riguarda comunque la coscienza individuale ed i suoi oggetti, gli oggetti di questo o quell'uomo in quanto egli ne è attualmente cosciente, non in quanto essi possono essere combinati con altri oggetti in un'idea che non è coscientemente la sua, sebbene possa agire in lui.

Per la coscienza dell'individuo l'applicarsi a certi oggetti, come per es. lo scioglimento di una vessata questione filologica o la perfetta imitazione nel paesaggio dipinto di certi effetti atmosferici, non ha nulla in comune con l'applicarsi ad altri oggetti quali per es. l'imparare a parlare a proposito o la propaganda della sobrietà fra i propri vicini. È invero facile vedere che anche nell'esperienza e nella sfera d'azione di un individuo gli interessamenti dell'un genere non sono, per quanto riguarda il risultato, senza nesso con gli interessamenti dell'altro genere. Gli effetti dell'interessamento morale appaiono abitudini, senza le quali lo scolaro e l'artista non possono attendere

liberamente al proprio lavoro, non essere immuni dalla tentazione di fare effetto invece di essere profondi. Al contrario l'effetto dell'interessamento artistico e letterario può neutralizzare sino ad un certo punto le attrattive che gareggiano più attivamente col rispetto della legge morale ed il sacrificio per il bene degli uomini. Vi è anche una coscienza della definitiva unità di tutte le occupazioni che contribuiscono alla perfezione dell'uomo, che possono comportare un certo entusiasmo d'umanità nel sacrificio col quale lo scolaro o l'artista si applica al suo oggetto immediato e che può mantenere nello spirito pratico vivo l'interessamento della letteratura e dell'arte. Pure l'immediata differenza per la coscienza dell'individuo fra la specie di oggetti distinti è tale per cui l'esercizio del pensiero sopra oggetti di una finalità non pratica, sebbene necessariamente diriga il desiderio alla realizzazione dell'ideale intellettuale, può molto bene accompagnare la mancanza di desiderio della realizzazione di un ideale morale. D'altra parte invece la direzione del desiderio verso l'ideale morale, sebbene necessariamente presupponga un esercizio dell'intelletto nella sua concezione dell'oggetto morale e delle condizioni del suo raggiungimento, può molto bene sussistere con un bisogno di pensare ad altre cose, e con la capacità di pensarvi bene.

149. È evidente allora che un particolare atto di volontà da parte dell'essere volitivo non presuppone il pensiero che in relazione all'oggetto dell'atto di volontà — quel pensiero che è implicito nella concezione dell'io, di un oggetto presente all'io nell'idea come desiderata, di un mondo in cui quell'oggetto attende di realizzarsi nella concezione delle condizioni sotto le quali deve essere realizzato. Ora quando noi opponiamo pensiero e volontà noi possiamo pensare alla distinzione fra l'attività speculativa e l'attività pratica dello spirito umano, alla distinzione fra la sua attività così diretta a cercare le relazioni fra le cose esistenti, ciò che autorizza queste attività a considerare le relazioni come unità, e la sua attività nel realizzare gli oggetti concepiti o immaginati. Questa distinzione è valida sebbene come già si è detto si debba ricordare che l'attività speculativa è necessariamente accompagnata dal volere, perchè noi vediamo l'unità nel mondo soltanto perchè ne abbiamo un'idea alla cui realizzazione noi dirigiamo le nostre forze. È bisogna ricordare che durante ogni processo pratico le idee operano e subiscono operazioni (per usare l'espressione più generale) in un modo che noi considereremmo come pensiero, se il termine non venisse ad essere specialmente usato per l'esercizio speculativo del pensiero. Ma se questa è la distinzione che noi consideriamo quando opponiamo il pensiero e la

volontà, è improprio dire che il semplice pensiero non è volontà o che la volontà è più del pensiero. L'azione morale e speculativa sono attività coordinate dallo stesso spirito auto-cosciente e dagli stessi poteri dello spirito, solo diversamente diretti. Il pensiero speculativo non è un elemento di azione morale che richiede l'aggiunta di qualche cosa altro per costituire l'azione morale. Ma quando noi diciamo che il semplice pensare non è volere, noi ammettiamo che il pensiero del quale parliamo sia davvero in questa relazione con l'azione morale cui occorre sia aggiunto qualche elemento complementare per costituire l'azione morale. E ciò non è vero dell'esercizio speculativo del pensiero.

150. La proposizione in questione per essere a proposito bisogna che si riferisca ad un pensiero che presupponga o sia presupposto da un atto di volontà. Se noi diciamo per esempio che l'atto di volere pagare un debito è qualche cosa di più del semplice pensiero, ciò che noi desideriamo di dimostrare non è certamente che il pensare ad un teorema matematico sia diverso dalla volontà di pagare un debito. Noi probabilmente vogliamo dire che il semplice pensiero di pagare il debito è meno della volontà di pagarlo. Ma qui possiamo replicare che dipenderà da ciò che noi intendiamo per pensiero. Se il pensare a pagare il debito significa soltanto una contemplazione oziosa di un possibile evento, la proposizione può essere vera, ma conta poco. Tale pensiero non consiste in una o nell'altra di quelle attività dell'io pensante stesso che sono già state descritte. Come le impressioni sensibili che costantemente ci premono nulla ci dicono se non s'inquadrano in un complesso d'idee, così le idee, come noi diciamo, passano costantemente attraverso il nostro spirito senza fare parte di un processo di pensiero speculativo o pratico così definito in relazione ad un fine. La possibilità di pagare i propri debiti può così passare per la mente del debitore senza realmente concretarsi in un oggetto di pensiero, s'intenda per oggetto di pensiero un fatto che io mi sforzo di intendere o che io applico ad altri fatti per intenderli o s'intenda per oggetto un pensiero che mi interessa. In ogni modo l'oggetto pensato in un tale pensiero, in una tale oziosa contemplazione non è l'oggetto voluto dalla volontà di pagare il debito. L'oggetto pensato è un caso possibile, un oggetto del pensiero speculativo se è oggetto del pensiero. L'uomo si rappresenta il pagamento del suo debito come un caso che può avvenire così incidentalmente. Ma non è un tale evento possibile ciò che un uomo vuole quando vuole pagare il debito. Volere un evento che sia diverso da un atto di volontà è una contraddizione. L'oggetto voluto è la realizza-

zione di una idea — un'idea di sollievo da una seccatura, un'idea di soddisfare l'aspettativa di un vicino, l'idea del proprio riguardo, di un bene in cui sono inclusi tutti questi fini.

151. Così sebbene un tale oggetto del pensiero, come la possibilità che il debito sia pagato, non è l'oggetto voluto; l'oggetto voluto è ancora un oggetto del pensiero. Vi è sempre del pensiero nel volere. Una volontà priva di pensiero non sarebbe volontà. Senza il pensiero dell'io ed un mondo così reciprocamente determinato, senza il pensiero di un oggetto che si rappresenta all'io in un desiderio da lui sentito ma che attende la sua realizzazione nel mondo, non vi sarebbe volontà ma solo impulso cieco. Anche nei casi dove la volontà si dice sia governata dall'appetito sensibile è ancora la realizzazione di un'idea ciò che è l'oggetto voluto. Il piacere che accompagna la soddisfazione dell'appetito esiste idealmente o anticipatamente per me, e ciò che io voglio è la realizzazione di questa idea. Altrimenti non sarebbe più l'io che agisce, ma un appetito che è in me. L'atto non sarebbe il mio, io non l'imputerei a me stesso più di quanto mi attribuisca un'operazione fisiologica mentre dormo. Ma se in tutti i casi del volere, l'oggetto voluto è la realizzazione di un'idea, l'oggetto del volere è anche un oggetto del pensiero. Esso esiste soltanto per un soggetto che pensa ed in quanto pensa. La questione sorge in conseguenza se tale pensiero, che è così essenziale al volere, possa propriamente essere considerato semplicemente come una parte del volere od un elemento del volere al quale si debba aggiungere qualcosa per costituire un atto di volere. A meno che sia così, la proposizione che il semplice pensiero non è volontà, che il volere è qualche cosa di più del pensiero, produce una falsa impressione. E sembrerebbe che non sia così. L'atto di volere non è un parziale atto di pensiero. Esso è un atto di pensiero in tutto e per tutto, sebbene non di pensiero speculativo. Non vi è nessun fattore od elemento in lui separabile (fuorchè verbalmente) dal pensiero, che aggiunto al pensiero produca il tutto chiamato atto di volontà. Noi possiamo forse chiederci se sia l'aggiunta del desiderio al pensiero ciò che costituisce il volere. Ma la risposta deve essere negativa; il volere non è il pensiero con l'aggiunta del desiderio. Il desiderio che entra nel volere presuppone il pensiero, il pensiero che entra nel volere il desiderio; per cui il desiderio è la direzione di un soggetto auto-cosciente verso la realizzazione di un'idea, mentre il pensiero è la presenza di un'idea in un tale soggetto che lo spinge alla sua propria realizzazione. Noi non possiamo dire che il pensiero è separato dal desiderio e gli sopraviene o che il desiderio è così riferito al pensiero.

152. L'idea che essi siano elementi separati che messi insieme costituiscano un atto di volontà, deriva dal supporre che il pensiero ed il desiderio siano qualche cosa di diverso da quello che sono nel volere. Noi abbiamo già visto che quando da una parte si dice che diversi desideri lottano per il loro predominio sull'uomo, o quando si dice che un oggetto è desiderato ma un altro è voluto, e quando d'altra parte si dice che un'azione morale procede da qualche desiderio o lo rappresenta, la parola desiderio è usata in sensi diversi. In un senso il desiderio significa ciò che determina un uomo, nell'altro il desiderio che procede da un uomo o nel quale l'uomo esprime se stesso. Il desiderio di una specie finisce dove l'altro comincia, cioè nella direzione dell'io verso un oggetto. In un caso tende, nell'altro no, verso la realizzazione dell'oggetto desiderato, come quello nella cui realizzazione egli cerca la sua propria soddisfazione. Nello stesso modo i nostri pensieri possono esprimere o pensieri che possono avvenire o pensieri che noi cerchiamo di realizzare. E il pensiero soltanto nell'ultimo dei due sensi distinti penetra nel volere, ma il desiderio anche nell'ultimo dei due sensi. Senza dubbio il pensiero ed il desiderio nell'altro significato sono presupposti dal volere come condizioni antecedenti, e nel senso in cui sono rispettivamente condizioni antecedenti all'atto del volere ma non entrano nel volere, essi sono evidentemente separabili. Uno può sussistere benissimo senza l'altro. Io posso, p. es. considerare il pagamento di un debito come un evento possibile, considerare quanto denaro occorre per il pagamento, come si comporterà il creditore quando riceverà il suo denaro, senza essere determinato da nessun desiderio di pagare; e viceversa io posso sentire che sarei più tranquillo se pagassi senza pensarvi più. Ma nel senso in cui il pensiero ed il desiderio costituiscono un atto di volontà, ciascuno è atto completo. Noi possiamo solo distinguerli descrivendo questo unico ed identico atto dell'uomo interiore che il pensiero ed il desiderio ugualmente pongono in essere, nei confronti del desiderio come la direzione di un soggetto auto-cosciente verso la realizzazione di un'idea, e nei confronti del pensiero come l'azione di una idea che in un tale soggetto spinge verso la sua realizzazione.

153. Il volere sarà allora ugualmente ed in modo indistinguibile desiderio e pensiero — non *semplice* desiderio o *semplice* pensiero, se si pensa il semplice desiderio od il semplice pensiero come esistenti in un essere non auto-cosciente ed auto-determinante o come se potessero svolgersi in un uomo indipendentemente da ogni sua azione; ma desiderio e pensiero quali esistono nella direzione di un soggetto auto-cosciente verso la realizzazione di

un'idea [1]). Se è così, deve essere un errore considerare la volontà come una facoltà che l'uomo possiede con altre facoltà: quella del desiderio, dell'emozione, del pensiero, ecc. e che ha il privilegio speciale di agire indipendentemente da altre facoltà; cosicchè, dato il carattere di un uomo quale in ogni momento risulta dalla direzione presa da queste altre facoltà, la volontà rimane qualche cosa d'indipendente che può produrre una azione diversa da quella stimolata dal carattere. La volontà è semplicemente l'uomo. Qualunque atto di volontà è l'espressione dell'uomo quale egli è in quel momento. Il motivo che finisce in questo atto, l'oggetto del suo volere, l'idea che per il momento egli cerca di realizzare sono la stessa cosa espressa con parole diverse. Ciascuna è il riflesso di ciò che l'uomo momentaneamente è in quanto sente, desidera, pensa. In quanto vuole egli dà, per così dire, tutto se stesso alla realizzazione di una data idea. Per tutto il tempo che egli vuole così, egli può sentire l'angoscia della coscienza o (d'altra parte) la seccatura ed il sacrificio di agire secondo coscienza. Egli può pensare che agisce male o che è dubbio se dopo tutto vi è realmente un'obbiezione da fare alla sua azione che egli ha divisato di compiere. Egli può desiderare la buona considerazione di qualcuno alla quale rinuncia, o qualche piacere che sacrifica. Ma ciò nonostante è soltanto il sentimento il pensiero ed il desiderio rappresentati dall'atto di volontà che l'uomo riconosce per il momento quale se stesso. Il sentimento il pensiero e il desiderio con i quali l'atto contrasta sono influenze delle quali egli è avvertito, influenze alle quali egli è suscettibile ma che non sono *lui*.

---

[1]) Per impedire ogni possibile malinteso si dice che il termine *idea* è qui ed in tutti i casi simili usato nel senso ampio generalmente datogli dagli scrittori inglesi che hanno adottato la definizione di Locke, come « *l'oggetto immediato dello spirito che pensa* ». In questo senso sembra essere prettamente equivalente al termine tedesco « *Vorstellung* ».

LIBRO TERZO

L'IDEALE MORALE ED IL PROGRESSO MORALE

CAPITOLO I.

Il bene ed il bene morale.

154. Noi siamo ora in una situazione che richiama la difficoltà che nel principio dell'ultimo capitolo si era sollevata e che condusse al nostro tentativo di esaminare la natura della volontà nella sua relazione col desiderio e col pensiero. Quella difficoltà si riferiva alla base della distinzione fra la volontà buona e la volontà cattiva, una distinzione che in un modo o nell'altro deve stare alla base di ogni sistema etico, sia che consideriamo la bontà del volere come un attributo intrinseco o come relativo a qualche risultato al quale tale bontà contribuisce indipendentemente dalla volontà stessa. Noi prevediamo un'obbiezione: che ne è di questa distinzione se si ammette la dottrina già stabilita secondo la quale, in ogni condotta alla quale sono applicabili i predicati morali, un uomo è un oggetto per se stesso; se si ammette che tale condotta buona o cattiva esprime un motivo che consiste in un'idea di felicità che l'uomo cerca di realizzare con la sua azione? (vedi N. 115). Ulteriore meditazione ha confermato questa affermazione. Se noi vogliamo una vera definizione di ciò che è comune a tutti gli atti di volere, noi dobbiamo dire che con un tale atto l'individuo auto-cosciente si dirige verso la realizzazione di qualche idea, come verso un oggetto nel quale per il momento egli cerca la sua propria soddisfazione. Tale essendo un atto di volere, la volontà in atto deve essere l'individuo auto-cosciente in quanto si dirige, mentre la volontà in potenza o come facoltà sarà l'individuo auto-cosciente in quanto è capace di dirigere così se stesso.

Si tratta comunque di una semplice *formale* descrizione del volere e della volontà. Essa non ci dà la natura reale di ogni atto del volere, di ogni uomo

in quanto è volere, e di ogni volontà nazionale (se vi è una tale volontà fra i diversi membri di una nazione) o della volontà umana se esiste una tale volontà unica attiva nella storia dell'umanità. La natura reale di ogni atto di volontà dipende dalla natura particolare dell'oggetto nel quale l'essere volitivo cerca per il momento la propria soddisfazione; e la vera natura di qualunque uomo come soggetto di volontà — il suo carattere — dipende dalla natura degli oggetti nei quali cerca principalmente la propria soddisfazione. La propria soddisfazione è la forma di ogni oggetto voluto; ma il contenuto di quella forma il carattere di ciò in cui la propria soddisfazione è ricercata dal piacere, sensibile all'esecuzione di una vocazione pensata come una missione di Dio, costituisce l'oggetto quale realmente è. La qualità della volontà deve dipendere dalla differenza specifica degli oggetti voluti sotto la forma generale della propria soddisfazione. E perciò qui noi dobbiamo cercare la base della distinzione fra la volontà buona e la volontà cattiva.

155. L'affermazione che la distinzione fra la volontà buona e la volontà cattiva deve essere la base di ogni sistema etico e che questa distinzione stessa deve dipendere dalla natura degli oggetti voluti sarebbe accettata in un modo o nell'altro da tutte le riconosciute scuole di morale ma in modi molto diversi. Da una parte l'utilitarismo moderno accetterebbe solo tale affermazione nel senso che l'azione, a meno che essa sia fatta intenzionalmente, non è il soggetto di predicati morali. L'azione deriva così la sua qualità morale non dal motivo o dal carattere che esprime, ma dagli effetti che produce. Questi effetti non autorizzano però a considerare l'azione come moralmente buona o cattiva a meno che non sia così che l'agente voglia o intenda agire; ma dato un atto intenzionale, la sua moralità non dipende dal motivo intenzionale, ma dagli effetti piacevoli o dolorosi. Questo è molto chiaramente espresso da J. S. Mill: « La moralità dell'azione dipende inte-
« ramente dalla intenzione che è ciò che l'agente *intende di fare*. Ma il
« motivo cioè il sentimento che fa sì che l'agente voglia agire così, quando
« non crea nessuna differenza nell'atto, non ne crea nessuna nella moralità;
« sebbene costituisca una grande differenza per la nostra estimazione morale
« dell'agente, specialmente se l'intenzione rivela una disposizione abituale
« buona o cattiva, una inclinazione del carattere dal quale è probabile che
« sorgano le azioni utili e le azioni dannose » (*Utilitarismo*, pag. 27 nota).

In altre parole mentre vi sono due oggetti distinti di approvazione o disapprovazione morale o due oggetti passibili di designazione moralmente

buona o cattiva: l'azione intenzionale ed il motivo o carattere dell'agente; quest'ultimo deve essere giudicato solo in relazione a quello, come l'azione intenzionale deve essere solo giudicata relativamente ai suoi effetti in quanto produce piacere o dolore. Il motivo od il carattere è moralmente buono se nel complesso probabilmente produce azioni intenzionali che sono buone nel senso di produrre maggior piacere che dolore in relazione alle persone ed ai tempi, calcolato nel suo complesso. In verità da questo punto di vista la nostra affermazione che l'etica consiste nella distinzione fra volontà buona o cattiva potrebbe solo essere accettata a condizione che per volontà buona o cattiva s'intenda un'azione intenzionale buona o cattiva, e che si ritenga l'azione o buona o cattiva secondo la sua relazione ad un bene ed un male ultimi che non sono costituiti da ogni genere di azione, d'intenzione o di carattere, ma dal piacere e dal dolore. L'altra affermazione che « la distinzione fra la volontà buona e la volontà cattiva deve dipendere dalla natura degli oggetti voluti » sarebbe assoggettata dall'utilitarismo ad una determinazione simile. L'utilitarista potrebbe accettarla se per *volontà* si intendesse l'*intenzione* e per oggetti voluti gli effetti dell'atto intenzionale in quanto produce piacere e dolore. Se per volontà si intende la disposizione abituale e per oggetti voluti i motivi, egli potrebbe accettare tale affermazione solo ritenendo che la natura degli oggetti voluti dipende dalla tendenza dei motivi a produrre azioni capaci di produrre maggiore piacere o dolore secondo casi.

È in un senso precisamente opposto che le proposizioni in questione dovrebbero essere intese, per essere approvate da un puro seguace di Kant. Per costui un atto di volontà non dovrebbe mai essere inteso come una semplice intenzione di fare un certo fatto astraendo dal motivo e dall'oggetto per il quale il fatto è compiuto; per costui la volontà buona è tale non in virtù di effetti a lei estrinsici, ma in virtù di ciò che essa è in sè non come un mezzo, ma come un fine assoluto. La prima delle preposizioni sopradette sarebbe perciò accettata da lui nel senso che essa naturalmente comporta. Nella seconda egli potrebbe vedere una possibilità di errore. Dire che una volontà è buona secondo la natura degli oggetti voluti non esclude che questa possa essere buona in virtù degli effetti desiderati, diversi dalla sua propria bontà o diretti ad oggetti che sono voluti per ben altra ragione che per quella di essere prescritta da una legge pratica universale. In quanto l'affermazione in questione è intesa secondo tale concetto, Kant interpretato secondo la lettera della sua dottrina la troverebbe fondamentalmente erronea.

156. Non è compito del presente trattato esaminare criticamente la dottrina morale di Kant da lui stesso posta o quella dell'utilitarismo delle principali scuole, fino a che non si è cercato di dare lo schema di una dottrina positiva circa la natura del bene e del nostro progresso morale. Fatto ciò la critica può essere intrapresa con minore facilità di essere fraintesa sulla sua tendenza e senza dare l'impressione che si creda che non rimanga più nessuna verità dove è stato scoperto qualche errore. Quali sono allora le questioni sollevate dalle nostre lunghe considerazioni fin quì proseguite alle quali una dottrina etica positiva dovrebbe cercare di rispondere? Anzitutto, ammesso secondo la nostra dottrina che in ogni volere un soggetto autocosciente cerca di soddisfare se stesso, cerca ciò che per il momento egli si rappresenta come il suo bene, come può esserci una tale intrinseca differenza fra gli oggetti voluti tale da giustificare la distinzione fra il vizio e la virtù, fra l'azione buona o cattiva che il senso morale sembra esigere? E se vi è una tale differenza in che cosa consiste? Una possibile risposta sarebbe naturalmente la negazione di una tale distinzione. Per differenza intrinseca fra gli oggetti voluti noi intendiamo una differenza dei motivi per la persona che vuole, che è diversa da una differenza prodotta dagli effetti che la realizzazione degli oggetti può produrre ma la cui previsione non costituisce il motivo. Ora, secondo tutte le teorie strettamente edonistiche la differenza fra gli oggetti voluti è, secondo questo senso della parola, estrinseca non intrinseca. Si suppone che il motivo per l'essere volitivo sia in tutti i casi lo stesso, cioè il desiderio di qualche piacere e l'avversione a qualche dolore. Le condizioni dei piaceri che diverse persone desiderano e di quei piaceri che lo stesso individuo desidera in momenti diversi sono evidentemente molto varie, ma non sono le condizioni del piacere, bensì il piacere stesso che l'uomo desidera se il piacere è realmente il suo oggetto. Per la teoria edonistica perciò ogni oggetto voluto è identico tanto per il suo lato interiore quanto per il movente dell'essere volitivo. L'oggetto come un piacere previsto o come un previsto rimedio contro il dolore determina l'uomo. La differenza fra gli oggetti voluti consiste per il loro lato esteriore negli effetti che ne derivano ma che non sono in essi inclusi come motivi degli esseri volitivi. Di due oggetti ugualmente voluti e previsti come capaci di produrre un certo grado di piacere anticipato, la realizzazione di uno produce più piacere che dolore all'agente stesso o agli altri, mentre la realizzazione dell'altro produce una maggior quantità di dolore che di piacere. Così e solo così secondo questa teoria — estrinsecamente non intrinsecamente — viene posta la differenza fra un oggetto buono ed un oggetto cattivo di volontà.

157. Una critica dettagliata di questa dottrina sarebbe fuori di posto se prima non esaminiamo l'utilitarismo. Se l'αἴτιον τοῦ ψεύδους (motivo dell'errore) può essere spiegato, questa dottrina non sarà un forte ostacolo perchè, sebbene uomini sommi vi abbiano aderito, messa a nudo offende ogni coscienza non sofistica. Qualunque possa essere il processo noi siamo giunti ad un punto in cui ci sembra di conoscere che i desideri nostri approvati da noi differiscono assolutamente come desideri come oggetti desiderati, da quelli da noi condannati e rigettati. Noi subito rifiuteremmo certamente se ne fossimo richiesti di ritenere che tutti gli oggetti di desiderio in quanto desiderati siano simili perchè il piacere è la cosa ugualmente desiderata in tutti loro e perchè è soltanto negli effetti delle azioni che ne derivano, non in ciò che essi sono per la coscienza che desidera, che i desideri buoni differiscano dai cattivi. Saremmo soltanto esitanti se la persona illuminata che ci interroga ci chiedesse se noi non abbiamo mai desiderato qualche cosa della quale non pregustassimo in qualche modo il piacere, e se non è questa pregustazione che ci fa desiderare la cosa. In questa sfida noi ci sentiamo imbarazzati. Questa considerazione del desiderio si presenta plausibile in modo che noi non sappiamo subito spiegarsi. Accettandola sembriamo logicamente ammettere l'identità intrinseca di tutti i desideri buoni o cattivi [1]), ciò che offende la nostra convinzione morale. Se noi potessimo eliminare l'apparente forza dell'asserzione, che è qualche anticipazione del piacere che noi ci troviamo sempre a desiderare, la convinzione della differenza fra desideri buoni e cattivi come stati di coscienza da parte delle persone che desiderano sarebbe ammessa senza discussione.

158. Ora secondo quanto abbiamo detto del desiderio non è difficile spiegare la confusione per cui il piacere sembra essere il suo solo oggetto. Noi abbiamo visto che in ogni tale desiderio che può formare il motivo di un atto imputabile, l'individuo cerca la realizzazione di qualche idea come un oggetto nel quale trovare la sua propria soddisfazione. È la coscienza che la propria soddisfazione è così cercata in ogni desiderio realizzato, in ogni desiderio che dipende dalla volontà insieme con la coscienza che in ogni propria soddisfazione se raggiunta vi è piacere, quella per cui riteniamo erratamente che il piacere è sempre l'oggetto del desiderio. Che in qualche

[1]) Il tentativo di accordare la dottrina che il piacere come tale è il solo oggetto del desiderio con l'affermazione di una differenza intrinseca fra i desideri buoni e cattivi colla considerazione che i piaceri differiscono in qualità, sarà considerato più avanti.

caso sia realmente così o no, dipende se il piacere è l'oggetto con il quale un uomo cerca di soddisfare se stesso. Se ciò non è, il piacere non è l'oggetto del suo desiderio dominante. Per quanto piacere si trovi nella propria soddisfazione (se ne trova nel conseguire l'oggetto desiderato), e la nostra esperienza comune c'insegna che gli oggetti con i quali noi cerchiamo di soddisfarci non possono soddisfarci, non può essere questo piacere l'oggetto che l'uomo desidera. Questa possibilità presuppone il desiderio e il suo appagamento. Non può perciò essere la causa eccitatrice del desiderio, più che il piacere di soddisfare la fame possa essere la causa eccitatrice della fame. Solo se l'idea che l'uomo cerca di realizzare nel suo desiderio è l'idea di godere qualche piacere — sia un piacere che noi chiamiamo comunemente sensuale cioè relativo alla soddisfazione dell'appetito sensuale o un piacere di pura emozione — noi possiamo veramente dire che il piacere è l'oggetto del suo desiderio.

Piacere e desiderio.

159. Quando l'idea che si cerca di realizzare non è quella di godere qualche piacere, il fatto che si cerca la propria soddisfazione nello sforzo di realizzare l'idea dell'oggetto desiderato non vuol dire che il piacere sia l'oggetto del desiderio. Può benissimo avvenire che un uomo persegua un oggetto nel quale egli cerca la propria soddisfazione con la chiara coscienza che nessun godimento di piacere può attendersi e che deve invece provare tale dolore nella realizzazione dell'idea alla quale si è dedicato, da non potere essere compensato se nella bilancia si pesano solo piacere e dolore dalla gioia del fine raggiunto [1]), valutata questa gioia in termini di dolore e di piacere. Così avviene nelle forme più eroiche del sacrificio. La propria soddisfazione è senza dubbio ricercata in tale sacrificio. L'uomo calmo che si sobbarca ad una vita di sofferenze per il raggiungimento di ciò che egli crede sia la sua missione non potrebbe fare altrimenti. Vivere così è il suo bene. Se egli potesse avere la coscienza di avere eseguito l'opera propria, se egli potesse considerare di averla raggiunta, e forse in relazione alla nobiltà del suo carattere egli ne è incapace, egli troverebbe la sua soddisfazione nella coscienza, e con questa un certo piacere. Ma supponendo che

[1]) ARISTOTILE, *Eth. N.*, L. III, IX, 5: οὐ δὴ ἐν ἁπάσαις ταῖς ἀρεταῖς τὸ ἡδέως ἐνεργεῖν ὑπάρχει, πλὴν ἐφ'ὅσον τοῦ τέλους ἅπτεται. (« Il principio che l'esercizio della virtù è piacevole non si applica a tutte le virtù, se non in quanto si è raggiunto il fine ».

questo piacere sia raggiunto, soltanto le esigenze di una teoria potrebbero immaginare che questo — come tanto piacere — compensi dei piaceri ai quali si è rinunciato, dei dolori sopportati nella vita durante la quale tale soddisfazione è stata raggiunta. Una tale idea può essere fondata soltanto su quel processo simile ad altalena che prima presuppone che la scelta è determinata in ogni caso dalla quantità di piacere provato, e poi pretende di stabilire la quantità relativa di piacere che una data linea di condotta fornisce all'uomo solo perchè egli l'ha scelta.

160. Comunque anche se la propria soddisfazione fosse più raggiungibile di quello che è, ed il piacere del successo per colui che ha disprezzato le delizie e vissuto giorni laboriosi fosse realmente compenso del piacere perduto durante la sua attività, sarebbe non di meno una semplice confusione trattare questo piacere del successo come l'oggetto desiderato, nella cui realizzazione l'uomo cerca la propria soddisfazione. Un uomo può cercare la propria soddisfazione nel piacere ma questo piacere della propria soddisfazione non può mai essere ciò che egli cerca per soddisfarsi. Questo è egualmente vero per l'epicureo come per il santo. L'epicureo deve avere le sue idee sui piaceri indipendentemente dalla propria soddisfazione, prima che egli possa cercare la sua soddisfazione (dove non può trovarla) nella realizzazione di queste idee. Così il santo deve avere l'idea non dei piaceri ma dei servigi resi a Dio ed all'uomo, prima che egli possa cercare la propria soddisfazione nel loro conseguimento. La maggioranza degli uomini nella loro condotta ordinaria non sono nè epicurei nè santi, e noi cadiamo in una falsa antitesi se, avendo ammesso (come è vero) che la ricerca della propria soddisfazione è la forma di ogni morale attività, non ammettiamo alternativa (Kant effettivamente sembra non ammetterne alcuna) fra la ricerca della propria soddisfazione nel godimento del piacere e la ricerca di questa soddisfazione nell'adempimento di una legge universale pratica. Gli ordinari motivi non cadono nè sotto un caso nè sotto l'altro. Essi sono interessati al raggiungimento di oggetti senza i quali sembra all'uomo nella sua attuale posizione che egli non possa soddisfare se stesso; e nel raggiungerli perchè li ha desiderati egli troverà un certo piacere, ma solo perchè li ha prima desiderati non perchè i piaceri siano gli oggetti desiderati.

161. Tali interessamenti, sebbene non siano semplici appetiti perchè condizionati dall'auto-coscienza, corrispondono a questi piaceri che non hanno piacere per il loro oggetto. Questo punto era abbastanza chiarito nella

controversia che si fece nella prima parte del sec. XVIII sul disinteresse della benevolenza. Quando i filosofi della scuola egoistica rappresentavano la benevolenza come in definitiva un desiderio di produrre qualche piacere a sè, Butler ed altri si misero a dimostrare che questo era un errore come ritenere la fame un desiderio del piacere di mangiare. Il desiderio della fame deve precedere e condizionare il piacere che consiste nella sua soddisfazione. Esso non può perciò avere quel piacere, come oggetto che l'eccita. Esso finisce con il suo oggetto e non è relativo che al fatto di prendere il cibo; nello stesso modo i desideri benevoli si esauriscono con i loro oggetti, con i benefici fatti agli altri. Alla fine in ogni caso vi è piacere, ma è una confusione rappresentarlo come un oggetto diverso dal fatto di ottenere del cibo o di fare una gentilezza, oggetto al quale l'appetito o il desiderio benevolo è realmente diretto. Ciò che è vero della benevolenza è vero dei motivi opposti come il vizio e la virtù. Per es. a proposito della gelosia o del desiderio di vendetta Iago non influisce su Otello per provare qualche piacere che si ripromette quando la sua invidia sarà soddisfatta, ma perchè nel suo stato d'invidia la disgrazia di Otello è un oggetto la cui realizzazione sembra necessaria per la sua soddisfazione, come la consumazione del cibo è necessaria per la soddisfazione della fame. Ciò che egli desidera è di vedere Otello infelice non il piacere che sentirà quando lo vedrà così, un piacere che egli potrebbe non sentire a meno che egli abbia desiderato l'oggetto indipendentemente da una tale anticipazione.

È vero che qualunque interesse o desiderio per un oggetto può venire rinforzato dal desiderio del piacere che il soggetto si ripromette relativamente alla sua soddisfazione, riflettendo sopra una passata analoga esperienza. In questo modo il freddo amor proprio, secondo la terminologia dell'ultimo secolo, può combinarsi con particolari desideri o tendenze. Se vi deve essere qualche probabilità di godere realmente il piacere che si attende, l'amor proprio del quale il piacere è l'oggetto non deve sostituire il desiderio particolare del quale il piacere non è l'oggetto nel caso di comuni desideri sani. Il piacere relativo alla soddisfazione di un interesse non può essere raggiunto dopo la scomparsa del desiderio stesso, nè può esser fatto rivivere dal desiderio di una ripresa del piacere relativo alla sua soddisfazione. Quindi se il freddo amor proprio come una calcolata ricerca di piacere diventa dominante e si sostituisce ai desideri particolari, le probabilità di piacere sono realmente perdute, ciò che prova l'agitazione di chi cerca piacere e l'osservazione comune che il vero modo di trovare il piacere è quello di non cercarlo.

162. Può sembrare presuntuoso attribuire ad egregi moralisti l'errore di supporre che un desiderio possa essere eccitato dal pensiero della sua soddisfazione. Ma un tale errore sembra certamente essere causa dell'accettazione della dottrina che il piacere è il solo oggetto di desiderio, da uno scrittore del valore di J. S. Mill. Costui — come è noto — differisce da vecchi utilitaristi nell'ammettere che, sebbene il piacere e la liberazione del dolore siano le sole cose desiderabili come fini, qualche specie di piacere è più desiderabile e di maggior valore degli altri non in quanto presuppone una maggior dose di piacere ma per la sua natura intrinseca (*Utilitarismo*, pagg. 10-12). Ognuno deve sentire che la teoria utilitaria riceve una certa dignità da questo trattamento e dall'affermazione di questo punto. Ma la questione è se ciò che egli deve ammettere per stabilirla non venga a segnare virtualmente un distacco dalla dottrina che il piacere e la liberazione del dolore sono i soli oggetti del desiderio, distacco che l'autore nasconde a se stesso ed al lettore supponendo che un desiderio può avere per suo oggetto il piacere o la liberazione del dolore implicita nella sua soddisfazione. Sarà bene fermarsi un po' più lungamente su questa questione non per rivedere le buccie ad uno scrittore dal quale abbiamo tutti molto imparato, ma per rendere più chiara la distinzione fra la ricerca della propria soddisfazione, che giustamente si crede sia l'attività morale, e la ricerca del piacere che non è la buona attività morale.

163. Nessuno, s'intende, può dubitare che per i piaceri esistono delle distinzioni qualitative secondo le condizioni dalle quali sorgono. Così Platone ed Aristotele distinguono i piaceri relativi alla soddisfazione di bisogni fisici dai piaceri della vista e dell'udito, e questi nuovamente dai piaceri del puro intelletto. Così pure noi dobbiamo distinguere i piaceri del desiderio soddisfatto dai piaceri della pura emozione e suddividere ogni specie secondo le varie condizioni dalle quali il desiderio o l'emozione è eccitata. Nessuno pretende che i piaceri di uno sciocco non siano realmente diversi da quelli di un uomo di gusto raffinato. La questione è in quale senso, per il principio che il piacere è il bene definitivo in relazione al quale ogni altro bene deve essere saggiato, queste differenze di genere fra i piaceri possono costituire qualche differenza nel grado della loro bontà o desiderabilità. Tutti gli utilitaristi ammetterebbero che queste differenze possono essere così date da un principio o da un altro ma non sono tutti d'accordo sul principio. I puri seguaci di Bentham ammettono che tali differenze di genere fra i piaceri in tanto derivino dalle differenze delle loro cause eccitanti, che sole determi-

nano il loro valore ed il grado della loro bontà, in quanto esse determinano la somma del piacere goduto totalmente. Mill invece ammette che queste differenze determinino il valore dei piaceri indipendentemente dall'affetto del loro insieme. L'estimazione dei piaceri non dovrebbe dipendere soltanto dalla quantità, la qualità deve essere considerata come la quantità (*Utilitarismo*, pp. 10-12).

164. Per spiegare e difendere questa discrepanza dalla dottrina del suo maestro, Mill si richiamò « al fatto incontrovertibile che coloro che sanno e possono e giudicare e godere tutti e due dànno una maggiore spiccata preferenza al modo di vita che chiama in giuoco le loro più nobili facoltà », paragonato a quel tenore di vita che si limita di più ai piaceri sensibili. Ciò avviene sebbene essi sappiano che li attende una maggiore delusione. Noi naturalmente accettiamo una tale affermazione perchè non possiamo fare a meno di pensare l'uomo descritto da Mill come migliore in sè di quello più sensuale, e le più nobili facoltà come intrinsecamente di maggior valore. In altre parole perchè noi consideriamo che il conseguimento di un certo tipo di carattere o qualche realizzazione delle attitudini umane, non il piacere è il fine in relazione al quale la bontà od il valore devono essere misurati. Ma, secondo il principio che in definitiva la sola cosa buona o legittima è il piacere, noi non possiamo accettarla. Con questo principio un uomo può essere migliore, una facoltà più nobile di un'altra solo come uno strumento più utile alla produzione del piacere. Su questo terreno è permesso all'utilitarista di ritenere che un uomo che si sacrifica nell'esercizio di quelle più nobili facoltà, alle quali pensa Mill, produca nel complesso una maggiore quantità di piacere, calcolate tutte le circostanze che determinano quella quantità, di quello che produce l'uomo che non se ne dà pensiero. Ma è del tutto contrario ai principi utilitarî che un piacere sia di maggior valore, perchè l'uomo che lo persegue è migliore. Questi ci autorizzano soltanto ad argomentare dalla quantità del piacere al valore dell'uomo che agisce così per produrlo. Se noi ci liberiamo di tutti i presupposti illegittimi secondo i principi utilitarî circa la superiorità dell'uomo e delle facoltà esercitate in ciò che noi chiamiamo le più alte ricerche, e se noi ammettiamo che ogni desiderio è desiderio di piacere il più forte desiderio del più forte piacere; che cosa prova l'esempio di un uomo che conoscendo entrambi i tenori di vita preferisce la vita intellettuale e morale a quella dei godimenti sani e fisici? Semplicemente questo: che questa vita dà maggior piacere all'uomo dell'altra. Questa vale per lui di più di qualunque quantità di altro piacere del quale la sua natura sia

capace. Il fatto che egli conosce entrambi i generi di piacere non può avere altro significato che questo per la sua preferenza dell'uno sull'altro. Egli può conoscere i godimenti sensibili, ma non ne segue che il piacere che essi gli procurano sia così intenso e puro come quello che procurano a colui che fa di loro il suo scopo principale. Il valore fra i due generi dovrà essere allora stabilito da un calcolo di quantità, dall'intensità di ciascun genere come è valutata da coloro pei quali è più intensa tenuto conto della sua durata, dei suoi gradi di purezza produttività ed estensione [1]).

Il calcolo è certamente molto difficile da fare, se sia possibile vedremo quando noi verremo ad un più dettagliato esame dell'utilitarismo [2]); ma è il solo modo possibile, se il piacere è il solo ed unico bene, di misurare il valore comparativo dei piaceri. L'esempio della preferenza di un uomo, a meno che noi non abbiamo qualche altro segno della sua eccellenza oltre quello che è relativo al piacere come il bene definitivo, non prova la superiorità del piacere che egli sceglie su di un altro piacere preferito da qualche altro. Questa preferenza prova solo che è per lui un piacere più forte di un altro, e prova soltanto la supposizione che il desiderio più forte riguardi sempre il più grande piacere.

165. Ora noi crediamo che sarà evidente come per Mill questa supposizione sia dovuta ad una confusione fra il piacere o la cessazione del dolore che procede dalla soddisfazione di ogni desiderio e l'oggetto di quel desiderio. In un passo eloquente il Mill illustra la ripugnanza di chi conosce i piaceri più nobili a mutarli per altri più bassi:

« È un fatto certo che coloro che posseggono una uguale facoltà di « conoscere, di giudicare e di godere dànno una più spiccata preferenza « a quel tenore di esistenza che impiega le loro facoltà più elevate. Poche « creature umane consentirebbero di essere mutate in animali inferiori « ripromettendosi un godimento maggiore di piaceri sensibili, nessun essere « umano intelligente consentirebbe ad essere uno sciocco, nessuna persona « istruita vorrebbe essere un ignorante, nessuna persona di sentimento e di « coscienza consentirebbe ad essere egoista e bassa anche se fossero per- « suasi che lo sciocco, l'ignorante ed il briccone possono essere più soddi- « sfatti del loro destino che non essi del loro. Essi non sarebbero disposti « a cedere ciò che posseggono in compenso della maggiore soddisfazione

[1]) Cfr. la traduzione dei *Principî di morale e di legislazione* di Dumont, pag. 31.
[2]) Vedi libro IV, cap. III.

« di tutti i desideri che hanno in comune con costoro. Se anche lo pensas-
« sero, ciò avverrebbe in casi di estrema infelicità, per sfuggire la quale
« essi vorrebbero mutare la loro sorte in qualunque altra per quanto poco
« desiderabile. Un essere di nobile sentire chiede di più di uno di tipo
« inferiore per essere felice, ed è capace probabilmente di più acuta soffe-
« renza ed è certamente accessibile a più dolori; ma a dispetto di queste
« possibilità egli non può mai realmente desiderare di abbassarsi a ciò che
« egli sa essere un grado più basso di esistenza. Noi possiamo spiegare
« come vogliamo questa repugnanza, noi possiamo attribuirla ad orgoglio;
« un nome che si dà senza distinzione ad alcuni dei più e ad alcuni dei
« meno nobili sentimenti dei quali l'umanità è capace, noi possiamo rife-
« rirlo all'amore della libertà e dell'indipendenza, un richiamo a ciò che
« era per gli stoici uno dei mezzi più efficaci per inculcare questo senti-
« mento, all'amore del potere e dello stimolo che entrano davvero a costi-
« tuirlo; ma è meglio e più giusto chiamarlo un senso di dignità che ogni
« essere umano possiede in un modo o nell'altro ed in qualche proporzione,
« sebbene non esatta, con le più nobili facoltà; e che è così essenzialmente
« una parte della felicità per coloro nei quali questo sentimento è radicato,
« per cui nulla di ciò che vi contrasta può essere sia pure momentanea-
« mente un oggetto di desiderio » (*Util.*, pag. 12-13). Appare da questo passo che vi è un motivo, che è stato variamente considerato come *orgoglio*, *amore di libertà*, *amore di potere*, *amore di stimolo*, ma la cui più appropriata designazione è il *senso di dignità*, che fa sì che un uomo di un certo valore rifiuti di accettare quel piacere, che uno sciocco od un briccone potrebbe condividere invece di esercitare le più nobili facoltà, per quanto possa venirgliene danno. Questo disdegno dimostra che il piacere che ne deriva dall'esercizio delle più nobili facoltà è intrinsecamente preferibile a quello che può essere provato da uno sciocco o da un briccone. Coloro che non sono utilitaristi converranno facilmente che tale piacere è intrinsecamente preferibile. Ma a meno che non sia in complesso un piacere più grande, per i principi utilitari non è realmente più desiderabile il più grande bene, ed il fatto che sia preferito dalla persona di cui parliamo non dimostra che sia nemmeno per lui tanto meno nel suo complesso, il più grande piacere, a meno che la sua preferenza non sia necessariamente ciò che forma per lui il maggior piacere.

166. Ma con quale plausibilità può il motivo descritto come senso di dignità essere considerato come un desiderio di piacere? Mill invero lo

chiama « una parte essenziale della felicità di coloro nei quali questo sentimento è forte » ma un desiderio come tale, perchè deve essere piuttosto penoso che piacevole, non può propriamente essere chiamato una parte di felicità. Si può perciò pensare che per senso di dignità Mill intenda un'emozione, distinta dal desiderio, che sarebbe senza dubbio giustificata chiamare una parte di felicità, un elemento nella somma dei piaceri di un uomo. In quel caso noi dobbiamo supporre che è il desiderio del piacere di questa emozione ciò che fa sì che l'uomo, che è capace del piacere che proviene dall'esercizio delle facoltà più nobili, preferisca questo al piacere che egli potrebbe condividere con l'ignorante. Se questo fosse davvero giusto il puro seguace di Bentham, che non vuole riconoscere nessuna distinzione fra qualità e quantità di piacere, dovrebbe dire che questo era semplicemente un piacere preferito perchè più efficace. Il piacere spirituale reca un nuovo piacere che consiste nell'emozione chiamata *senso di dignità*, il che non avviene quando si tratta di un piacere animale. Il dire che il desiderio che una persona prova a rimanere un essere superiore è il desiderio del piacere più forte, non è però una sufficiente e plausibile spiegazione per cui una persona intelligente non vuole diventare uno sciocco, una dotata di sentimento e di coscienza non vuole diventare un egoista, per quanto siano persuasi che il cambiamento loro risparmierebbe molto malcontento. Nè se ciò fosse, vi sarebbe alcuna ragione per ammettere che l'uomo così stimolato sia più felice dello sciocco o dell'egoista, il quale secondo il suo criterio di misura ha tanta possibilità di sentire il piacere della superiorità senza pena corrispondente. La verità è che il Mill non considera realmente questo *senso di dignità* come un'emozione distinta dal desiderio. Egli lo considera come un motivo contrapposto ai desideri di piacere sensibile, che la semplice emozione non può essere. Nè egli pensa che questa preferenza sia preferenza del piacere di sentirsi superiore ai piaceri condivisi con gli uomini comuni. Il motivo che egli contempla è un desiderio di esser degno, non un desiderio di provare il piacere di valere più degli altri, ed egli solo lo considera come desiderio di piacere, perchè immagina che un desiderio, la cui delusione lo fa infelice, è perciò un desiderio di felicità, perchè immagina che è un desiderio del piacere che segue dalla sua soddisfazione.

167. Il vero punto che differenzia la dottrina di Mill — che il valore del piacere dipende semplicemente dalla sua quantità — da quella del puro utilitarista è il suo virtuale abbandono della teoria che ritiene che

ogni desiderio sia desiderio di piacere. Egli tuttavia non riconosce tale abbandono perchè pensa che chiamare un oggetto parte della felicità della persona che lo desidera sia equivalente a dire che il desiderio dell'oggetto è un desiderio del piacere. Un po' di riflessione basta a dimostrare che non è così. L'ultima proposizione può solo significare che un'azione o esperienza possibile è considerata come probabilmente piacevole ed allora desiderata per causa del piacere. Ciò significa che l'anticipazione del piacere determina il desiderio. Ma l'altra proposizione che un oggetto desiderato è parte della felicità della persona che lo desidera significa piuttosto che il desiderio fa pregustare il piacere. Dato il desiderio per un oggetto, per quanto diverso dal piacere quell'oggetto possa essere, ne consegue piacere o eliminazione di dolore nella soddisfazione del desiderio. L'uomo sentendo il piacere, prevede necessariamente questo risultato come parte di una possibile felicità futura, e non può essere completamente felice finchè non ha raggiunto l'oggetto. Ciò equivale a dire, come si è già detto spesso innanzi, che desiderare un oggetto è cercare la propria soddisfazione nel suo raggiungimento, ma non vuol dire affatto che il piacere sia l'oggetto nel quale si cerca la propria soddisfazione.

168. Lo stesso è vero delle altre forme con le quali Mill esprime la concezione sulla quale secondo lui si basa la prova dell'utilitarismo. « Desiderare una cosa e trovarla piacevole sono due parti dello stesso fenomeno. Pensare un oggetto come desiderabile e pensarlo come piacevole è una cosa identica » (*Utilit.*, pag. 58). Tutte e due le affermazioni sono ambigue. Ognuna è vera in un senso, ma non nel senso che implica che un piacere sia il solo oggetto del desiderio. Nella seconda affermazione, che cosa significa pensare un oggetto come desiderabile? Significa pensarlo come quello che dovrebbe essere desiderato? Così intesa l'affermazione perderebbe ogni plausibilità. Nessuno pretenderebbe che pensare un oggetto come ciò che egli dovrebbe desiderare sia la stessa cosa che pensarlo come piacevole. Piuttosto in quanto egli lo pensa come quello nel quale trova piacere, è impossibile per lui collocarlo in relazione tale con sè come se egli lo pensasse come un oggetto ch'egli dovrebbe desiderare. Non vi è nessuna prova che Mill adoperi i termini « *desiderato* » e « *desiderabile* » se non come quasi equivalenti. « Pensare un oggetto come desiderabile » significa per lui riflettere su questo, su ciò che è come oggetto desiderato. Ora è anche vero che io non posso riflettere sopra un oggetto come su ciò che io desidero senza pensarlo come piacevole, nel

senso che io non posso riflettere sul mio desiderio per questo oggetto senza pensare al piacere che vi sarebbe nella soddisfazione del desiderio. Ma in questo non è in nessun modo implicita l'idea che il desiderio è desiderio di quello o di qualche altro piacere. Per l'altra affermazione, se si crede che il fenomeno in considerazione includa il desiderio per un oggetto e la soddisfazione di quel desiderio nel raggiungimento di quell'oggetto, allora desiderare l'oggetto e trovare piacevole il suo raggiungimento sono senza dubbio parti di uno stesso fenomeno. Se d'altra parte si ritiene che il fenomeno sia confinato nel desiderio e non comprenda la sua soddisfazione, allora trovare una cosa piacevole non è parte del fenomeno, perchè il desiderio insoddisfatto non include piacere. Noi possiamo tuttavia supporre che la frase « *trovare piacevole un oggetto* » sia stata scritta affrettamente come equivalente all'altra « pregustare il piacere di un oggetto ». Così interpretata l'affermazione fino ad un certo punto è fuori discussione. Desiderare un oggetto ed anticipare il piacere del suo raggiungimento sono certamente parti di uno stesso fenomeno. Ma rimane la questione della relazione nella quale le due parti del fenomeno stanno l'una con l'altra. È sempre il pregustare il piacere di un oggetto ciò che eccita il suo desiderio, o vi sono casi nei quali questa pregustazione nella soddisfazione del desiderio deriva da un desiderio indipendente per un oggetto che non è affatto piacere? La prima è la concezione che Mill credeva sua e che si desume dalla sua « Prova dell'utilitarismo », ma essa è ugualmente compatibile con l'altra concezione e può dubitarsi, se non fosse così, se sarebbe sembrata così evidente alla maggior parte degli scrittori o anche a Mill stesso.

169. La ragione di questo dubbio, per quanto riguarda Mill stesso, è che egli insiste sulla realtà dei desideri che come li descrive sono solo desideri di *piacere* nel senso più improprio ed illogico non determinati da una immaginazione antecedente di piacere, ma dai quali risulta piacere per il raggiungimento dell'oggetto desiderato, dolore per la sua mancanza. Così, avendo accennato che la dottrina utilitaria esige che noi consideriamo come felicità o piacere la sola cosa desiderabile come un fine, egli viene a dire che « ciò ammette non solo che la virtù è da desiderarsi, ma che è da desiderarsi disinteressatamente » (*Utilit.*, pag. 54), cioè, come egli dice, non come un mezzo buono per ogni fine. La ragione, egli ci dice, non è in un giusto stato, in uno stato utilitario se non desidera così la virtù. Ma tale desiderio per la virtù non è certamente determinato da una antecedente

immaginazione di piacere. Chiunque può arguire che ciò che è chiamato desiderio della virtù è realmente desiderio dei piaceri che devono essere ottenuti in un certo modo; ma in quel caso la virtù non è un definitivo oggetto di desiderio, il desiderio di essa non è disinteressato. Quella rappresentazione della virtù, che determina ogni desiderio disinteressato di essa, può solo essere una rappresentazione di un possibile carattere o modo di azione, un oggetto ideale, che noi cerchiamo di realizzare, e l'oggetto così rappresentato non può essere identificato con qualsiasi sentimento piacevole o serie di sentimenti, che, dopo essere stati provati, noi immaginiamo e desideriamo di provare ancora. Se allora la rappresentazione della virtù quale fine e non semplicemente quale mezzo determina il desiderio, vi sono desideri che non sono eccitati dall'anticipazione del piacere, sebbene in tali casi come in qualunque altro l'oggetto desiderato appunto in quanto desiderato sia parte della felicità della persona che lo desidera, nel senso che avendolo desiderato non può essere felice senza di esso. Vi sono altri oggetti di desiderio riconosciuti da Mill — denaro, potere, fama — che egli ammette non essere piaceri (sebbene al potere ed alla fama riconosca che sia annessa una certa dose di piacere immediato) — ma che vengono ad essere desiderati per loro stessi. Nei loro confronti, come per ciò che riguarda la virtù, egli ritiene che questi fossero originariamente desiderati come mezzi per arrivare al piacere ed alla eliminazione del dolore, ma egli non pretende che essi siano più desiderati così da coloro che li desiderano più fortemente. Ciò che fu una volta desiderato come uno strumento per il raggiungimento della felicità è venuto ad essere desiderato per se stesso. Che il loro desiderio sia prodotto da un desiderio di piacere, è invero una concezione fondata sulla supposizione che solo i piaceri sono desiderati. Aiutare il raggiungimento dei nostri desideri, come fanno queste cose, è per Mill lo stesso che aiutare il raggiungimento del piacere. Ma noi possiamo lasciar andare questo punto perchè le questioni sulla genesi di ogni desiderio nulla hanno a che fare con la presente relazione con il suo oggetto. Se il danaro, la fama ed il potere sono desiderati non come mezzi per il piacere, ma per se stessi — e questo Mill ammette — vi sono allora desideri, qualunque sia la loro genesi, che non sono desideri di piacere per quanto possa essere essenziale la loro soddisfazione per la felicità di coloro che così desiderano.

170. Perciò contro la concezione che ogni desiderio riguardi qualche piacere, da cui sembra potersi arguire che la buona volontà non può diffe-

rire intrinsecamente quale desiderio dalla volontà cattiva ma solo per gli effetti piacevoli o dolorosi, noi possiamo addurre l'involontaria testimonianza del più grande rappresentante moderno di quella concezione. Noi vediamo che egli esplicitamente riconosce desideri, che in quanto esistono e comunque possano essere originati, non sono desideri di piacere, e che egli soltanto si richiama alla sua teoria generale del desiderio, perchè gli oggetti di tali desideri sono desiderati da noi come parte della nostra felicità. Ma questo, come noi abbiamo visto, vuole dire soltanto che essi sono desiderati da un soggetto auto-cosciente che in ogni desiderio o in ogni modo in tutto ciò che arriva ad essere volontà cerca la propria soddisfazione; il quale in quanto riflette su qualunque desiderio riflette anche sul piacere del suo possibile raggiungimento. Questo lascia aperta la questione su ciò che è l'oggetto ideale nella cui realizzazione si cerca la propria soddisfazione. Ciò non esclude la possibilità che tale sia considerata anche la sofferenza del dolore, come forse sotto condizioni di vita sociale più dure della nostra o sotto l'influenza di credenze fanatiche è frequentemente avvenuto. La formula è comunque abbastanza elastica per ammettere la recisa affermazione dello stesso Mill che il raggiungimento di una certa disposizione può essere un oggetto di desiderio in sè indipendentemente da ogni piacere che ne deriva. Noi possiamo allora ritornare ad esaminare se vi è qualche intrinseca distinzione fra gli oggetti voluti, per i quali può sussistere la differenza fra una volontà buona ed una volontà cattiva senza che sia arrestata pregiudizialmente da una negazione della possibilità di tale distinzione e da una riduzione di tutti i motivi, per quanto vari nei loro effetti, al desiderio di qualche piacere od altro da parte della persona che desidera.

Il bene morale.

171. Sarà apparso dalla precedente discussione che la prima differenza fra la concezione qui avanzata e quella dei filosofi edonisti si riferisce alla generica differenza del bene, non solo del bene morale, ma del bene nel più ampio senso. Mentre per loro il bene generalmente è il piacevole, in questo trattato la caratteristica comune del bene è che esso soddisfa qualche desiderio. In ogni soddisfazione di desiderio vi è piacere, e così la piacevolezza di un oggetto è un necessario elemento della sua bontà. Noi non possiamo pensare un oggetto come buono cioè tale che soddisfi il desiderio senza quindi pensarlo così in modo tale da produrre piacere;

ma la sua piacevolezza dipende dalla sua bontà, non questa bontà dal piacere che produce. Questo piacere, secondo la nostra concezione ed in quanto è un elemento necessario di ogni bene, presuppone il desiderio ed è il risultato della sua soddisfazione, mentre secondo la concezione edonistica il desiderio presuppone una immaginazione del piacere. L'importanza di questa distinzione, che può a prima vista sembrare qualche cosa di sottile, apparirà appena noi consideriamo la sua portata sulla questione della natura che distingue il bene morale o su quell'altra forma della stessa questione, che sembra essere stata prima sollevata dalla filosofia nella quale si domanda in che modo il vero bene differisce da quello che semplicemente appare tale. Se la definizione generica del bene è che esso è piacere, il bene morale distinto dal naturale può solo essere piacere ottenuto in modo speciale, sia semplice piacere provato come un risultato di un'azione intenzionale, diverso dal piacere che perviene a noi nel corso naturale di eventi e che noi non abbiamo contribuito a creare, sia tale piacere come dice Locke « non il prodotto naturale e la conseguenza dell'azione stessa ma connessa a questa da qualche legge positiva, divina o civile o dell'opinione pubblica » [1]).

Questo in ogni modo è ciò che il bene morale secondo questa concezione deve significare inteso come la designazione di un fine. Quale designazione dei mezzi, esso sarà applicabile alle azioni che tendono a produrre il piacere ottenibile nel modo particolare descritto. Dallo stesso punto di vista il bene apparente può solo essere distinto dal vero, come un piacere il cui godimento produce nelle sue conseguenze una preponderanza del dolore sul piacere sia all'individuo che lo gode, sia (secondo la concezione utilitaria) alla maggior parte di persone o di esseri senzienti. D'altra parte considerando il bene genericamente come ciò che soddisfa il desiderio, ma considerando che gli oggetti che noi desideriamo non sono in nessun modo necessariamente dei piaceri, noi distingueremo naturalmente

---

[1]) Vedi il *Saggio di Locke*, Libro II, Capo XXVIII, § 5: « Bene e male non sono altro che piacere e dolore, o ciò che ci procura o ci occasiona dolore e piacere. Il bene ed il male morale è solo allora la conformità o disformità delle nostre azioni volontarie a qualche legge per cui ci viene il bene od il male, cioè piacere o dolore, dalla volontà e dal potere del legislatore ». Qui si vede che i termini bene e male quando sono qualificati come morali sono trasferiti dal fine ai mezzi. Ma secondo la generale definizione del bene e del male come equivalenti del piacere e del dolore, noi dobbiamo supporre che Locke ritenga che le nostre azioni volontarie conformi a qualche legge costituiscano il bene morale solo perchè questo precede il piacere che si trova in tale conformità con l'una o con l'altra delle leggi che egli riconosce.

come bene morale quello che soddisfa il desiderio di un agente morale o come quello nel quale un agente morale può trovare la propria soddisfazione che egli necessariamente cerca. Noi intenderemo il vero bene nello stesso modo. Questo è un fine in cui lo sforzo di un agente morale può realmente acquetarsi.

172. Ci si obbietterà subito che questa idea del bene morale o non dice nulla affatto del bene o ci dice qualche cosa solo in base a qualche presupposto che riguarda il bene morale nel nostro concetto di un agente morale. L'obbiezione è in un certo senso valida. Alla domanda: che cosa sia la nostra natura o capacità morale, in altre parole che cosa significhiamo quando ci denominiamo esseri morali, non può darsi una risposta definitiva senza dire che cosa sia il bene morale. Il bene morale è la realizzazione della capacità morale e noi non non possiamo pienamente conoscere ciò che è tale capacità finchè noi non conosciamo la sua definitiva realizzazione. Si può perciò arguire che o noi sappiamo ciò che il bene morale è in questo senso e quindi non abbiamo bisogno di dedurlo dalla nostra natura morale, o noi non lo sappiamo, nel quale caso nemmeno possiamo conoscere che cosa è la natura morale dalla quale crediamo di dedurre.

La risposta è che da una capacità morale non realizzata nulla può dedursi circa il bene morale che può consistere solo in questa piena realizzazione, e che la capacità morale dell'uomo non esiste in questo stato di non completo sviluppo. Sino ad un certo limite essa, la capacità morale, ha dato prova mediante ciò che ha già compiuto di ciò che potrà diventare e, riflettendo sulla attività fin qui sviluppata, noi possiamo almeno dire che essa non si realizzerà mai completamente. Noi possiamo convincerci che questa realizzazione può solo ottenersi in certe direzioni della nostra attività non in altre. Noi non possiamo invero descrivere qualsiasi stato nel quale l'uomo, divenuto tutto ciò che poteva divenire — tutto ciò che secondo l'ordine divino del mondo il destino vuole che diventi — possa trovare pace per il suo spirito. Noi non possiamo pensarlo sotto le forme della nostra attuale esperienza, perchè la nostra sola esperienza dell'attività non è perfetta. Noi possiamo soltanto pensare la vita perfetta, l'attività che raggiunge il fine, e parlarne in modo negativo, e solo così noi possiamo pensare e parlare di quello stato nel quale secondo la nostra teoria deve consistere il definitivo bene morale. Pure la convinzione che debba esservi un tale stato per quanto sia puramente negativa la nostra conoscenza teo-

retica, può avere una suprema influenza sulla condotta nel determinarci a quello sforzo per il meglio, che almeno quale sforzo cosciente, implica la convinzione che esista un bene assoluto.

E quando sorge la questione speculativa su ciò che può essere il bene assoluto, noi troviamo che esso ha lasciato qualche testimonianza. La lotta pratica verso il meglio, la cui causa è l'idea dell'esistenza di un bene assoluto, ha esercitato tale influenza nel mondo umano da rendere abbastanza chiara a chi vuol vedere la via per la quale ci si avvicina di più al bene assoluto. Nel complessivo risultato non è difficile intendere come l'uomo ha migliorato se stesso per mezzo delle istituzioni e delle abitudini che tendono a fare della prosperità di tutti la prosperità di ciascuno, e per mezzo delle arti, che fanno della natura l'amica dell'uomo sia praticamente che speculativamente. E proprio in quanto questo sia chiaro, sappiamo abbastanza del definitivo bene morale per potere guidare la nostra condotta, abbastanza per giudicare se gli interessi prevalenti che formano il nostro carattere possano o no tendere a realizzare maggiormente le attitudini dello spirito umano.

173. Ma qui si può di nuovo obbiettare che noi siamo andati troppo sollecitamente e che abbiamo fatto affermazioni troppo ampie. Sembra che noi ammettiamo a priori che vi sia qualche stato ideale per l'uomo, ottimo nel senso che in questo egli trova la piena realizzazione delle sue attitudini e quindi solo in esso la propria vera soddisfazione, sebbene in realtà egli agisca costantemente nei suoi sforzi per la propria soddisfazione in un modo incompatibile col raggiungimento di tale stato. Sembra che noi ammettiamo che questo stato ideale dell'uomo sia già presente in qualche divina coscienza, così che può propriamente dirsi che la vocazione dell'uomo sia la sua realizzazione, che qualche idea dell'esistenza di un tale stato per quanto parziale e irrealizzata ma viva, sia stata l'influenza essenziale del processo per cui l'uomo si è fin qui migliorato. Sembra che in noi una continua attività della stessa idea, con quella crescente certezza che è data dalla sua influenza sulle azioni ed istituzioni nelle quali essa si è fin qui manifestata, sia la condizione per cui il carattere e la condotta sono moralmente buoni nel senso più proprio della parola. Come si possono giustificare tali affermazioni?

174. Per giustificarle noi dobbiamo dapprima richiamare le conclusioni cui siamo giunti nella prima parte di questo trattato. Ci sembrava giusto

ritenere che l'esistenza di un mondo ordinato che è la presunzione della conoscenza, presupponga l'azione di un intelletto auto-condizionato ed auto-determinante e perchè tanto la nostra conoscenza come la nostra attività morale sia soltanto spiegabile supponendo una certa sua riproduzione da parte di questo spirito eterno come l'io dell'uomo. Bisogna supporre una riproduzione di questo spirito che trova il suo processo nella vita organica degli animali e che è limitato e determinato dalla natura di questo processo, ma che è essenzialmente una riproduzione dell'unico oggetto supremo presupposto nell'esistenza del mondo, per cui il prodotto ha la caratteristica di essere un oggetto per sè sotto tutte queste limitazioni e determinazioni. La prova di una tale dottrina (n. 99) nel senso ordinario della parola non può desumersi dalla natura del soggetto di cui si tratta. Questa non è una verità deducibile da altre verità stabilite ed ammesse. Non è l'affermazione di un evento od un dato di fatto che possa essere l'oggetto di esperienza o di osservazione. Essa rappresenta una concezione alla quale nessun oggetto percepibile od immaginabile può corrispondere, ma che fornisce gli unici mezzi con i quali, riflettendo sulla nostra esperienza intellettuale e morale e considerando il mondo e noi stessi, noi possiamo connettere insieme il tutto ed intendere *come* (non *perchè* ma *come*) noi siamo e facciamo ciò che coscientemente siamo e facciamo. Data questa concezione, e senza di questa noi non possiamo nemmeno esprimere ciò che non si può negare che esiga di essere espresso: la natura della ragione e della volontà dell'uomo, dell'umano progresso e delle manchevolezze umane, la natura dello sforzo verso il bene e l'insufficienza a conquistarlo, la virtù ed il vizio nella loro connessione e distinzione e nella loro essenziale opposizione e nella non meno loro essenziale unità.

175. La ragione e la volontà dell'uomo hanno la loro base comune in quella caratteristica di essere un oggetto per se stesso, che, come abbiamo detto, appartiene a lui, in quanto l'intelletto eterno si riproduce nell'uomo per mezzo di un organismo umano e sotto le limitazioni che derivano dall'uso di tale mezzo. È in virtù di questo principio che si concretizza, che si determina, non semplicemente per mezzo di bisogni naturali secondo le leggi naturali ma per mezzo del pensiero di sè, in quanto esiste sotto certe condizioni, ed in quanto ha dei fini che possono essere raggiunti ed attitudini che possono essere realizzate sotto queste condizioni. È così che egli non desidera semplicemente, ma cerca la propria soddisfazione raggiungendo l'oggetto del suo desiderio, e si rappre-

senta un certo suo stato possibile che egli cerca di raggiungere con la soddisfazione del desiderio; cioè egli vuole. E così egli ha la tendenza di rendere se stesso ciò che egli può divenire, ma che attualmente non è, e quindi non soggiace come le piante o l'animale ad un processo di evoluzione ma cerca di svilupparsi e sviluppa se stesso. Delle condizioni dello spirito animale « prono ad ogni influenza e ad ogni bisogno », sempre insoddisfatto, lo spirito auto-determinante non può essere conscio come delle condizioni alle quali esso è soggetto (ed è conscio e soggetto alle loro influenze nella persona umana), senza cercare qualche sua soddisfazione e realizzazione delle sue attitudini che siano indipendenti da queste condizioni.

176. Da qui sorge l'impulso che diventa la causa del vizio o della virtù secondo la direzione che prende. Esso è la causa di ogni cattiva auto-determinazione in quanto che lo spirito che è nell'uomo cerca di soddisfarsi o di realizzare le sue attitudini in modi in cui non può realizzare la sua soddisfazione secondo la legge che la sua origine divina gli impone e che è ugualmente la legge dell'universo e della società umana. Tale per esempio la delusione, la ricerca che della propria soddisfazione fa nella vita l'edonista. Gli animali non sono edonisti perchè se essi cercano il piacere, lo fanno stimolati dalle immagini di questo o di quel piacere e come queste immagini si presentano. Essi non sono oggetti per loro stessi come sono gli uomini, e perciò non possono mettersi come gli edonisti a cercare la propria soddisfazione in tutti quanti i piaceri che si possono avere. È un solo ed identico principio della sua natura — la sua origine divina nel senso spiegato — che rende possibile all'edonista la ricerca della propria soddisfazione e di vivere così per il piacere, e che gli rende secondo la legge del suo essere e la sua inerente capacità impossibile il trovare la propria soddisfazione in qualsiasi successione di piaceri. È l'uomo che cerca di affermare, di realizzare se stesso, di dimostrare cioè che egli ha la capacità di essere con azioni che possono fare meravigliare il mondo ma che nei loro effetti sociali sono tali da ostacolare anzichè facilitare lo spirito umano alla realizzazione propria secondo la legge del suo essere che è una legge di sviluppo sociale. Egli vive per fini dei quali solo il principio divino che forma il suo io lo rende capace; ma questi fini, poichè nel raggiungerli uno si esalta a spese degli altri, non sono conformi a quel principio di realmente realizzare la promessa ed il potere che esso contiene. Come possa essere ottenuta qualche realizzazione

parziale e precisa noi possiamo dire soltanto in quanto qualche progresso è stato attualmente raggiunto nel campo della conoscenza, delle arti, delle istituzioni per le quali l'uomo è diventato più famigliare con la natura e per cui un essere umano è diventato più atto e più desideroso di aiutare l'altro. Ma la condizione della sua ulteriore realizzazione è la volontà in qualunque forma di contribuire a questa realizzazione. Quindi la differenza della vita buona, che procede dallo stesso principio auto-determinante che noi abbiamo caratterizzato come la causa della vita cattiva, consiste nella coscienza che vi sia qualche perfezione che deve essere raggiunta, qualche vocazione che deve essere eseguita, qualche legge alla quale si deve ubbidire, qualche cosa di assolutamente desiderabile qualunque cosa l'individuo possa per il momento desiderare. Essa consiste nel fatto che è nel contribuire ad un fine simile che l'agente cerca di soddisfare se stesso. Quantunque sia concepita inadeguatamente la perfezione, la vocazione la coscienza che vi è qualche cosa che dirige la volontà deve almeno fare sì che l'uomo si mantenga sulla via nella quale si raggiunge il progresso umano. Deve renderlo ligio allo spirito della moralità comune, intento a qualche opera di riconosciuta utilità. Quale ulteriore risultato produrrà, se l'attività di un uomo potrà contribuire in modo originale alla perfezione della vita, dipenderà dalle sue speciali circostanze e qualità. Sebbene queste circostanze siano tali, come avviene per la maggior parte di noi, per cui noi non abbiamo probabilità di migliorare di molto il mondo e la società nella quale si vive, tuttavia in fondo noi partecipiamo alla bontà dell'uomo che contribuisce al miglioramento della vita umana, in quanto abbiamo fatto lealmente ciò che era per noi possibile o per amore dell'opera sua (cioè per la coscienza di un ideale) o come se lo si facesse per il Signore, per usare un linguaggio religioso.

177. Può sembrare che nel precedente paragrafo noi abbiamo prematuramente parlato della virtù e del vizio in relazione al principio comune della loro possibilità e della loro essenziale differenza, senza spiegare prima la relazione fra la ragione e la volontà. Ma un po' di riflessione su ciò che è stato detto, mostrerà però il modo nel quale questa relazione è concepita. Per volontà, come si è detto, si intende uno sforzo verso la soddisfazione (o capacità di tale sforzo) da parte del soggetto cosciente, la capacità da parte di un tale soggetto di concepire uno stato migliore di sè come un fine da raggiungere con l'azione. Questo è ciò che volontà e ragione presuppongono rispettivamente nella primissima forma in cui esse ci appaiono.

Un essere incapace di tale sforzo o di tale concezione non sarebbe considerato secondo la nostra teoria quale un essere dotato di volontà e di ragione. In questa primissima forma essi sono ugualmente modi di quell'eterno principio di auto-obbiettivazione che noi riteniamo si riproduca nell'uomo per mezzo di un organismo animale, la cui azione è ugualmente necessaria alla conoscenza ed alla moralità.

Vi è così essenzialmente o per principio una identità fra la ragione e la volontà e per quanto esse diversifichino molto nell'attuale storia degli uomini (nel senso che gli oggetti dove il bene è attualmente cercato non sono spesso quelli che la ragione, anche quella dell'interessato, ci indica), tuttavia il vero sviluppo dell'uomo, il solo in cui le attitudini della sua natura in origine divina possono realizzarsi, consiste nella tendenza all'unità della volontà evoluta e della ragione evoluta. Consiste nel vivere in modo che gli oggetti della propria abituale soddisfazione contribuiscano alla realizzazione di una vera idea di ciò che è ottimo per l'uomo, l'idea che la nostra ragione avrebbe quando venisse ad essere tutto ciò che ha la possibilità di essere e che è come un Dio.

178. Una tale vita concepita come una vaga previsione è sempre stata chiamata, secondo l'uso ereditato dai Greci padri della filosofia morale, una vita razionale. Questo uso è in armonia con la definizione data della ragione nel suo livello più basso. Qualunque idea vera di ciò che è ottimo per l'uomo, che può guidare la nostra azione, è sempre una realizzazione di quella tendenza a vagheggiare un proprio stato migliore che noi dobbiamo attribuire ad ogni individuo dal quale sorgerà l'uomo morale, ad ogni selvaggio al quale noi attribuiamo la vita morale che possediamo. Ora anche se noi riduciamo l'idea di ciò che è ottimo per l'uomo ad una adeguata e precisa idea della nostra perfezione, quale noi non possiamo concepire di avere — dacchè averla implicherebbe che la perfezione fosse già raggiunta e la concezione perfetta di noi stessi è una idea che non si può formare — tuttavia una tale idea è l'espressione adeguata di quel principio che si realizza, la cui prima espressione è la tendenza propria dell'essere ragionevole in tutte le sue forme a concepire la possibilità di essere migliore di quello che ora è. D'altra parte si deve ricordare che questa tendenza è la condizione, come è stato detto, tanto della vita cattiva che della vita buona. Il principio che si estrinseca non può esplicarsi come volontà senza esplicarsi anche come ragione, sebbene nè come volontà nè come ragione nella vita cattiva si eserciti in una direzione da portare al

vero sviluppo della sua natura. Che un uomo cerchi un oggetto come parte della sua felicità o come un oggetto senza del quale egli non può trovare soddisfazione nel suo stato d'allora — e questo è il volere — vuol dire che egli si rappresenta la possibilità, se realizza l'oggetto, di uno stato migliore di quello attuale, e ciò vuol dire esercitare la ragione. Ogni forma di soddisfazione nel male è condizionata da tale rappresentazione ed in quel senso dalla ragione. Perchè allora, si chiederà, è specialmente chiamata ragione l'influenza moralizzatrice dell'uomo, la facoltà che indica le vie della virtù anche se esse non sono seguite? Perchè è per mezzo della coscienza operante nell'uomo di uno stato migliore dell'attuale, sebbene quella coscienza sia la condizione della possibilità di tutto ciò che è moralmente ingiusto, che il principio divino che si realizza in lui gradualmente perfeziona le sue tendenze alla produzione di una vita più alta. In questa coscienza diretta al bene, nella via giusta cioè per la quale essa tende a divenire ciò che deve essere secondo l'immanente legge divina della sua natura, ed in quanto è così diretta noi la chiamiamo ragione pratica, sta l'iniziativa di ogni azione ed abitudine buona.

179. È vero che questa coscienza, in quanto opera nella direzione supposta, attua un miglioramento della volontà. Gli uomini finiscono col cercare la loro soddisfazione, il loro bene in oggetti concepiti come desiderabili, perchè essi contribuiscono all'ideale o alla perfezione dell'uomo; noi descriviamo questo mutamento col dire che la loro volontà diventa conforme alla loro ragione. Per realizzare il principio divino nell'uomo questo mutamento di volontà è proprio così necessario come lo sviluppo della ragione pratica, e ad una intelligenza che potesse percepire il processo nella sua unità, apparirebbe inseparabile da questa. Ma per coloro che percepiscono il processo inadeguatamente, per noi stessi che rappresentiamo certi periodi di questo processo, è naturale che lo sviluppo della ragione pratica, cioè il graduale progresso e la definizione dell'idea di perfezione umana sia come un processo separato, al quale la corrispondente volontà può o no conformarsi. Noi vediamo che nell'individuo l'idea di ciò che è buono per lui nel suo stato attuale di passione, di desiderio — l'idea che infatti egli cerca di realizzare nell'azione — facilmente non corrisponde alla sua convinzione di ciò che è veramente buono. Quella convinzione è l'eco in lui della ragione pratica che si manifesta in quelle istituzioni, usi e giudizi sociali che contribuiscono alla perfezione della vita; ma le sue abitudini ed i suoi desideri non sono ancora così conformi

a quella convinzione che egli possa considerare come suo bene l'obbedirvi e volere come essa vuole. Egli conosce il meglio anche nei suoi confronti, per cui egli può pensarsi come desideroso di ciò che dovrebbe desiderare ma che non desidera, — ma preferisce il peggio. Noi diciamo che la sua volontà non corrisponde alla sua ragione. È quindi naturale che noi trattiamo la volontà e la ragione come facoltà separate ed anche in contrasto, sebbene, quando noi riflettiamo sull'azione morale nella sua reale integrità, noi vediamo che essa presuppone entrambe le facoltà e che nell'azione viziosa il conflitto consiste soltanto fra una ragione migliore e la volontà di un uomo, mentre vi è un esercizio di ragione da parte sua che è la condizione stessa del suo male. La ragione migliore è la sua tendenza a concepire un bene suo proprio in quanto che quella tendenza è informata da quei veri giudizi sul bene umano che l'azione dello spirito eterno ha sin'ora prodotto; mentre la ragione che si estrinseca nel suo male attuale è quella stessa tendenza che si lascia determinare dai desideri la cui soddisfazione è in contrasto con il reale miglioramento dell'uomo. Ma appunto perchè questa capacità umana, mentre essa sola rende possibile l'egoismo in tutte le sue forme, è il mezzo che solo rende direttamente famigliari le idee di una vita migliore di quella attuale, idee che derivano dallo sviluppo di questa capacità quale essa si è sviluppata negli uomini, noi abbiamo ragione, dato che ci siamo persuasi di trattare la ragione e la volontà come facoltà separate, di considerare la ragione come quella che ha l'iniziativa di migliorare la vita. Con lo stesso modo di pensare noi possiamo propriamente attribuire alla ragione una idea adeguata della vita ideale umana ed in conseguenza parlare della vita secondo la ragione come la mèta del nostro sforzo morale — non in quanto gradualmente si manifesta in noi, ma nella perfezione cui quel processo tende e che noi dobbiamo supporre essere attualmente raggiunto nello spirito eterno. Intanto noi possiamo correggere l'errore che consiste nel trattare la ragione e la volontà come facoltà separate, ricordandoci che si tratti di uno stesso ed unico io del quale la ragione e la volontà sono ugualmente facoltà, che in ogni azione morale buona o cattiva ogni facoltà è tanto esercitata quanto l'altra, e che ogni passo avanti nella realizzazione del principio divino presuppone nell'uomo una stessa determinazione di volontà e di ragione e non semplicemente una concezione di un possibile bene per l'uomo, ma il proprio riconoscimento di quel bene da parte di qualcheduno, come il suo proprio.

Capitolo II.

Caratteristiche dell'ideale morale.

A) Il carattere personale dell'ideale morale.

180. Fermiamoci qui ad esaminare le conclusioni alle quali siamo arrivati. Sarà conveniente esporle in una forma dogmatica, avvertendo il lettore di fare attenzione che questa forma è adottata per guadagnare tempo e non è affatto definitiva da parte dello scrittore. Mediante certi mezzi e sotto certe conseguenti limitazioni, ma con la costante caratteristica di essere auto-coscienza ed auto-determinazione, lo spirito divino si riproduce gradualmente nello spirito umano. In virtù di questo suo principio l'uomo ha certe facoltà la cui realizzazione, dal momento che soltanto in queste egli può soddisfarsi, forma il suo vero bene. Esse non possono realizzarsi nella vita che noi osserviamo, passata, presente o futura dell'uomo come noi lo conosciamo; e per questa ragione noi non possiamo dire adeguatamente che cosa sono le facoltà. Pure poichè l'essenza della natura spirituale dell'uomo è la coscienza di averle, l'idea di avere tali attitudini e di un possibile ideale che consiste nella loro ulteriore realizzazione esercita su di lui un'attiva influenza. È stata questa la causa delle istituzioni e delle abitudini, dei giudizi e delle aspirazioni sociali per cui la vita umana si è migliorata, per cui l'uomo ha fino ad un certo punto realizzato le sue attitudini e trovato la via che deve seguire per la loro ulteriore realizzazione. Come il suo vero bene è o vorrebbe essere la loro completa realizzazione [1]) così la sua bontà è proporzionata alla costante corrispondenza con l'idea dell'esistenza di un tale vero bene, nelle varie forme di dovere riconosciuto e di opera benefica, in cui quell'idea ha così preso forma fra gli uomini. In altre parole essa consiste perciò nel volere oggetti determinati da questa idea che opera così nella persona volitiva, il quale volere noi possiamo per il principio stabilito convenientemente chiamare la sua determinazione di ragione.

---

[1]) Noi diciamo che il suo vero bene è questa completa realizzazione quando noi pensiamo la realizzazione già realizzata nello spirito eterno. Noi diciamo che cosa sarebbe tale realizzazione, quando noi pensiamo la realizzazione come problematica per l'uomo nello stato del quale abbiamo esperienza.

181. Un altro passo consiste nello spiegare come è possibile che l'idea nell'uomo di un possibile stato ideale consistente in una ulteriore realizzazione delle sue facoltà, sia stato l'agente morale della vita umana; nello spiegare come questa abbia prodotto le nostre forze morali, l'obbedienza alle quali — prodotto della stessa idea — è la condizione della virtù dell'individuo. Prima di tentare questa spiegazione sarà bene in qualche modo di chiarire una ambiguità che probabilmente si nasconde nella dottrina già esposta. Noi abbiamo parlato di un certo principio divino come principio della ragione e della volontà umana, in quanto si realizza nell'uomo ed ha facoltà la cui piena realizzazione costituisce la perfezione della vita umana; abbiamo parlato della volontà di oggetti che contribuiscono a questa perfezione come caratteristica di una volontà buona. Ma che cosa s'intende — si chiederà — per relazione di questo principio divino col volere e con la ragione dell'individuo? Si realizza esso in individui, in me, in voi, od in qualche umanità impersonale? Le attitudini delle quali si parla si esauriscono negli individui, o la perfezione della vita umana consiste in qualche organizzazione sociale nella quale l'individuo è un mezzo perfettamente idoneo ad un fine che egli non può espletare? Finchè non si risponde a queste questioni può sempre rimanere un sospetto che noi abbiamo fatto opera vana a pensare l'uomo come un fine per se stesso. Noi abbiamo pensato — si può dire — lo sviluppo della razza umana, che è molto diversa da quello che naturalmente s'intende per un progresso morale dell'individuo, in modo da giustificare una teoria che bene intesa, tende piuttosto a scuotere quell'opinione. La teoria che noi vogliamo sostenere è quella che fonderebbe un supposto dovere ed un possibile sforzo da parte dell'individuo di migliorarsi sopra un ideale di una possibile perfezione morale, sopra un ideale, operante in lui, di qualche cosa della sua possibilità di diventare un fine assoluto. Non è logicamente la completa negazione di una tale teoria la credenza in un progresso della razza umana, che gli individui veramente inconsapevolmente promuovono ma periscono nel promuovere?

182. La vera essenza della dottrina sopra spiegata consiste nel ritenere che il principio divino, che noi supponiamo realizzarsi nell'uomo, si realizza nelle persone come tali. Senza la riflessione sulla nostra personalità, sulla nostra coscienza di noi stessi come nostri oggetti, noi non penseremmo mai di dire che vi sia un tale principio auto-realizzatore o nel mondo od in noi. È solo perchè noi siamo oggetti coscienti di noi stessi che noi pos-

siamo concepire il mondo come l'oggetto di uno spirito unico e così come un tutto connesso. È l'irriducibilità a qualunque altra cosa che non sia questa coscienza che si obbiettivizza, l'impossibilità di spiegarla come un effetto, ciò che ci obbliga di ritenere la coscienza come la presenza in noi dello spirito per cui il mondo esiste. Ammettere perciò che l'auto-realizzazione del principio divino possa avvenire in altro modo che in una coscienza che è un oggetto per sè, sarebbe in contraddizione con il principio per il quale noi crediamo che il principio divino si realizzi nell'uomo. La personalità è senza dubbio un termine che è spesso stato usato in controversie senza che qualche preciso significato vi sia stato annesso. Se noi non la pensiamo come una cosa diversa dalla qualità di un soggetto, come un oggetto cosciente per sè, noi non possiamo dire che la personalità appartiene necessariamente a Dio ed a qualsiasi essere in cui Dio in qualche misura si riproduce e si realizza. Ma qualunque cosa noi pensiamo per personalità e qualunque difficoltà vi sia nel pensare che un principio divino si realizzi nella persona degli uomini attraverso un qualche mezzo, è certo che noi cadremmo subito in contraddizione col sostituire alle persone, come soggetto in cui trova posto la divina auto-realizzazione, un'entità alla quale l'auto-coscienza non può in modo intelligibile essere attribuita. Se è impossibile che l'auto-realizzazione divina sia completa in persone come noi siamo o possiamo concepire di divenire, d'altra parte nell'assenza dell'auto-obbiettivazione, che è almeno la cosa essenziale della personalità, essa non può nemmeno incominciare.

183. Questa considerazione ha una seria portata sopra certi modi di pensare e di esprimersi nei quali noi ci rifugiamo quando, avendo pensato la vita morale, come la realizzazione nello spirito umano di qualche idea divina, noi siamo chiamati ad affrontare la difficoltà di dire se e come la realizzazione è realmente raggiunta. Ogni vita che l'individuo può possibilmente vivere è, nella migliore delle ipotesi, così limitata dalle necessità della sua situazione che sembra impossibile che essa sia una espressione adeguata di un tale principio, supponendo che un principio divino che si si realizza operi in lui. Ammessa la più completa devozione di un uomo al raggiungimento di oggetti che contribuiscono alla perfezione umana, la stessa condizione di promuovere effettivamente quel fine è che gli oggetti ai quali egli è attualmente interessato e per cui egli realmente si muove siano limitati. L'idea non espressa ed inesprimibile di qualche fine assoluto che tutto abbraccia è senza dubbio la causa di tale devozione, ma può

solo trovare effetto nel raggiungimento di qualche particolare attività in cui esso fine trova soltanto un'espressione inadeguata. E infatti soltanto in quanto noi siamo membri di una società il cui bene comune noi possiamo pensare come nostro, che l'idea ha una pratica influenza su di noi, e questa comunità presuppone una limitazione della nostra individuale realizzazione dell'idea. Ognuno deve dapprima eseguire i doveri della propria condizione. La sua attività oltre il limite di questi doveri è definitivamente limitata e così è anche definitivamente limitata la sua sfera dell'interesse personale, il suo carattere, la sua effettiva possibilità. Sembra che nessun essere così limitato possa mostrare tutto ciò che lo spirito che opera in lui e per lui è propriamente e potenzialmente. Non è tale limitazione la condizione della unica personalità quale noi conosciamo? Essa è la condizione della vita sociale, e la vita sociale è per le personalità ciò che il linguaggio è per il pensiero. Il linguaggio presuppone il pensiero come una attività, ma in noi l'attività del pensiero è solo realizzata nel linguaggio. Così la società umana presuppone le persone capaci — soggetti capaci ognuno di concepire se stesso ed il miglioramento della sua vita come un fine per sè —, ma è soltanto nella società dove ognuno è riconosciuto dall'altro non semplicemente come un mezzo ma come un fine con reciproci diritti, che tale capacità è realizzata e che noi viviamo realmente come persone. Se la società allora così come appare è la condizione di ogni sviluppo della nostra personalità, e se solo la necessità della vita sociale quale noi soltanto conosciamo e possiamo conoscere pone dei limiti al nostro progresso personale, possiamo noi supporre che sia nelle persone la sede dove lo spirito che opera negli uomini trova la sua piena espressione e realizzazione?

184. È da questa difficoltà che noi cerchiamo una via d'uscita esprimendoci come se lo spirito umano realizzasse la sua idea nella storia o nel progresso dell'umanità distinta dalle persone la cui esperienza costituisce questa storia o che si sviluppano in quel progresso. E ciò tanto negli avvenimenti delle grandi nazioni in epoche speciali della loro storia, quanto in qualche progresso verso una perfetta organizzazione di società, i cui corsi e ricorsi sono troppo complessi perchè essa sia vista da noi come un tutto. Ma vedremo che noi ragionando così mascheriamo soltanto la difficoltà senza eliminarla; riflettendo che non vi può essere nulla in una nazione, per quanto grande sia la sua missione, od in una società, per quanto perfettamente organizzata, che non esista nelle persone che compongono la nazione o la società. Il nostro definitivo concetto di valore è

un ideale di valore personale. Tutti gli altri valori sono relativi al valore di una persona. Parlare di progresso o miglioramento o sviluppo di una nazione o società od umanità che non sia relativo a qualche più grande valore delle persone, è usare parola senza significato. Il dire che una nazione è *semplicemente* un aggregato di individui è certo fallace ma principalmente in considerazione di questo enfatico *semplicemente*. L'errore consiste nel credere che gli individui potrebbero essere ciò che sono, potrebbero avere le loro qualità morali e spirituali indipendentemente dalla loro esistenza in una nazione. Ciò significa che essi portano queste qualità con loro già fatte nell'esistenza nazionale, la quale è il risultato della loro combinazione; mentre la verità è che qualunque qualità morale possa essere presupposta, questa si concretizza soltanto per mezzo delle abitudini delle leggi delle istituzioni in virtù delle quali gli individui formano una nazione. Ma non è meno vero che la vita di una nazione non ha reale esistenza altro che come vita degli individui che compongono la nazione, una vita determinata dalle loro relazioni reciproche e che acquista le sue peculiari fattezze dalle condizioni di quella relazione. Nè — a meno che noi vogliamo giuocare e perderci con le parole *spirito* e *volontà* — noi possiamo supporre uno *spirito* ed una *volontà* nazionale tranne che come lo spirito e la volontà degli individui, determinati in un certo modo dalla reciproca relazione e dalla storia della nazione. Poichè è solo per mezzo della sua esistenza come nostra auto-coscienza che noi sappiamo qualche cosa dello spirito; ammettere che uno spirito possa esistere in altro modo che come soggetto auto-cosciente, è contradditorio. Uno spirito nazionale non è qualche cosa di campato in aria nè una serie di fenomeni di una specie particolare, non è Dio, lo spirito eterno od il soggetto auto-cosciente che in certa misura ed in certe condizioni si comunica ad esseri che per quella comunicazione diventano spirituali. Sembra che significhi soltanto una delle due cose; o qualche tipo di carattere personale manifestato in ogni momento da individui che vivono insieme e sono personalmente modificati da vincoli ed interessi nazionali da essi riconosciuti come tali; od un tipo tale di carattere personale che noi possiamo supporre risulti secondo l'idea divina del mondo dalla reciproca relazione degli individui sotto l'influenza di istituzioni comuni, che formano una nazione particolare sia o no attualmente raggiunto il tipo del carattere. In ogni modo se s'intende lo spirito nazionale come una forma in cui si realizza uno spirito eterno nel solo senso nel quale possiamo a ragione pensare che esista una tale cosa, allora esso esiste soltanto nelle persone sebbene in persone modificate dalle

speciali condizioni della loro relazione reciproca. Il grado della realizzazione e della perfezione della loro possibilità raggiunta da queste persone è la misura di ciò che l'idea dello spirito umano attua nel particolare spirito nazionale. Se la realizzazione dell'idea è necessariamente incompleta in loro non può essere più completa nello spirito nazionale che non ha altra esistenza come nazionale che quello dei singoli.

185. Una tale critica deve farsi ad ogni teoria che ritenga che lo spirito umano possa raggiungere la sua piena attività che gli è propria, come un'auto-realizzazione dello spirito eterno, per mezzo di un organismo, in qualche storia dell'umanità o in qualche organizzazione della società, diverse da uno stato personale degli individui soggetti della storia o membri della società. Non appare evidente come un'idea si possa esprimere o realizzarsi in una infinita serie di fatti, se la serie non sia relativa a qualche altra cosa che permane mentre essa passa. Una tale semplice serie infinita deve essere la storia dell'umanità se non altro, in quanto i suoi risultati vengono a formare il carattere di persone che permangono. In ogni modo l'idea di uno spirito non può realizzarsi che negli spiriti. Lo spirito umano non può svilupparsi secondo la sua idea che in soggetti auto-coscienti nei quali il possesso delle attitudini — chè tutte presuppongono l'auto-coscienza — che sono proprie ad un tale spirito in misure gradualmente approssimative alla realizzazione dell'idea, costituisce il suo progresso. Il progresso spirituale dell'umanità è così una frase senza significato se non significa un progresso di cui i soggetti senzienti, pensanti e volitivi sono gli agenti, il cui progresso è una più adeguata realizzazione delle attitudini di tali soggetti. Tale progresso è semplicemente inintelligibile se non è inteso come progresso verso le più perfette forme di vita personale. Si possono avere delle ragioni per ritenere che vi siano attività dello spirito umano non realizzabili nelle persone sotto le condizioni di qualsiasi società che noi conosciamo o che possiamo positivamente concepire o che può esistere sulla terra. Una tale credenza da una parte può essere garantita dalla considerazione della promessa che lo spirito si fa nei suoi avvenimenti attuali occasionali e nelle aspirazioni di ciò di cui noi siamo individualmente consci; d'altra parte dalle limitazioni che la necessità del limite di una particolare funzione sociale sembra imporre alla realizzazione individuale. Noi possiamo quindi giustificare la supposizione che la vita personale, che storicamente e sulla terra è vissuta in certe condizioni che contrastano al suo sviluppo, continui in una società con la quale noi non

abbiamo mezzi di comunicazione per mezzo dei sensi, ma che partecipa di una maggiore perfezione di quella raggiunta dagli uomini sotto le condizioni di vita che noi conosciamo. Ora noi possiamo accontentarci di dire che l'essere personale cosciente, che viene da Dio, continua sempre in Dio. Possiamo dire che il problema presentato dallo spettacolo costante dell'aspirazione umana non raggiunta è semplicemente insolubile; mentre deve rimanere salda l'affermazione negativa che una attività personale non può realizzarsi in forme impersonali di esistenza.

186. Non si deve negare che i fatti della vita e della storia umana offrono molte difficoltà per una teoria del progresso umano, come si passi dal minore al maggiore perfetto genere di vita, per una teoria che non si accontenta di semplici generalizzazioni sulla natura dei mutamenti che la società ha subito. Noi dobbiamo la nozione del progresso a certe esigenze dello spirito che è noi stessi. Ma queste esigenze, avendo una base comune con l'apprensione dei fatti, non devono essere per questo ostacolate. Esse sono un'espressione dello stesso principio di auto-obbiettivazione senza del quale, come abbiamo visto, non esisterebbero i fatti per noi, per la nostra coscienza. La loro forza è illustrata dalla persistenza con la quale esse si riaffermano, malgrado le smentite che essi sembrano avere sempre ricevute dalle osservazioni della natura e della storia. È la coscienza delle nostre attitudini non realizzate ma sempre in via di realizzazione, ciò che solo ci autorizza a vedere l'idea del progresso in ciò che noi osserviamo nella vita naturale ed a concepire che vi deve essere un ordine del mondo. È evidente che noi non possiamo ricondurre tutto ciò che osserviamo a questa idea. Quando noi abbiamo tracciato i processi di sviluppo di certe parti della vita organica, non abbiamo fatto gran che. Perciò per soddisfare l'idea che ci spinge a cercare il progresso, noi dovremmo poter connettere tutti i particolari processi di progresso, il più basso come base del più alto, e concepire il mondo, compresa la storia umana, come un tutto che rende possibile una armonica realizzazione di attività. Questo noi non lo possiamo fare, ma nè la nostra incapacità nè l'apparenza di una effettiva incompatibilità fra il mondo che noi osserviamo ed ogni schema di progresso universale, può indebolire l'autorità dell'idea che non si appoggia sull'evidenza dell'osservazione, ma che esprime una esigenza interiore di riconoscere una unità nel mondo che corrisponde ad una unità nostra, una esigenza dell'auto-coscienza che come abbiamo visto ci autorizza solo ad osservare i fatti come tali. L'importante è che noi non perdiamo di vista

l'essenziale consistenza dell'idea stessa nella smania di conciliare l'idea del progresso con i fatti conosciuti solo a poco a poco, e non nella loro reale integrità.

187. Una di queste cose implicite è l'eterna realizzazione per lo spirito eterno o nello spirito eterno delle attività gradualmente realizzate nel tempo. L'altra è che il fine del progresso sia un reale raggiungimento delle attività presupposte dal processo evolutivo. Quando noi parliamo del soggetto come di un processo di progresso secondo qualche legge, noi dobbiamo significare, se noi parliamo scientemente, che il risultato a cui il soggetto è giunto esiste già per qualche coscienza. Noi esprimiamo la stessa cosa col dire che il soggetto è qualche cosa in sè o potenzialmente che non si è ancora realizzato nel tempo, e questo di nuovo presuppone che una relazione a qualche essere cosciente è sempre quella che in qualche altra relazione si realizza nel tempo. Noi diciamo che non esiste uno stato di vita o di coscienza non ancora realizzato da un soggetto idoneo in relazione a questo soggetto, ma se non vi fosse una coscienza per cui esistere, non vi sarebbe senso nel dire che esso è soltanto possibile, poichè esso sarebbe semplicemente nullo. Così quando noi parliamo dello spirito umano che è in sè o possibilmente qualche cosa che non è ancora realizzata nell'esperienza umana, noi vogliamo dire che vi è una coscienza per cui ed in cui questo qualche cosa realmente esiste, sebbene d'altra parte per la coscienza che costituisce l'esperienza umana esista soltanto come possibile. Non sarebbe sufficiente dire « una coscienza per cui essa realmente esiste ». Tutto ciò potrebbe significare semplicemente che questa non sviluppata capacità dello spirito umano esiste come un oggetto di coscienza per lo spirito eterno, nello stesso modo che i fatti che io contemplo esistono per me. Una tale affermazione basterebbe se il soggetto del processo fosse semplicemente un organismo naturale. Ma quando ciò che si svolge è esso stesso un soggetto auto-cosciente, il fine del suo divenire deve realmente esistere, non semplicemente per un oggetto auto-cosciente, ma anche *in lui* e *come* soggetto auto-cosciente. Deve esistere eternamente un tale soggetto che è tutto ciò che il soggetto auto-cosciente ha la possibilità di divenire nel tempo, nel quale l'idea dello spirito umano o tutto ciò che è capace di divenire, è completamente realizzato. Questa considerazione può dare la vera nozione della relazione spirituale nella quale noi stiamo con Dio. Dio non è semplicemente un Essere che ci ha creati nel senso che noi esistiamo come un oggetto della coscienza divina nello stesso modo nel

quale noi dobbiamo supporre che esista così il sistema naturale, ma è un Essere in cui noi esistiamo, col quale noi formiamo un unico principio, col quale s'identifica lo spirito umano nel senso che Egli è tutto ciò che lo spirito umano è capace di divenire.

188. Dell'altro principio che abbiamo detto essere implicito nell'idea di progresso — che il fine del progresso sia un raggiungimento reale delle attività presupposte dal processo — per quanto sia discutibile, si può senz'altro dire che poco può guidarci sul giudizio del fine ultimo al quale tende ogni evoluzione. Esso non si applica nei casi ove il fine o la funzione sono oggetti d'osservazione e le attitudini o le facoltà ne sono la conseguenza. Se deve applicarsi in altri casi noi dobbiamo avere qualche mezzo per accertare la natura delle attività indipendentemente dall'osservazione dei fini a cui esse sono relative. Ma abbiamo noi tali mezzi? E nella loro mancanza, poichè l'ultimo fine del progresso umano va oltre la portata dell'osservazione, non sono le nostre conclusioni sulle attività umane che devono essere raggiunte nel corso del progresso umano semplici congetture? Non può darsi che ciò che noi consideriamo come attività costante degli uomini, dalle quali può dedursi il fine del progresso umano, per il principio che questo fine deve esser tale da realizzarle, siano momenti temporanei di qualche forza sconosciuta che opera verso una ignota direzione, e che il loro fine possa essere soltanto quello di sparire dopo avere contribuito alla generazione di un futuro inconoscibile?

189. A tali questioni noi rispondiamo che non dobbiamo ritenere che un processo ad *infinitum*, un processo non relativo ad un fine possa essere un progresso. Se la storia dell'umanità fosse semplicemente una storia di eventi, ognuno dei quali determina il seguente e così di seguito, non vi sarebbe progresso o sviluppo. Siccome noi non possiamo sommare una serie infinita, non vi è nulla nella storia dell'umanità così concepita, che soddisfi quel bisogno di unità del molteplice in relazione ad un fine, che solo ci fornisce l'idea di progresso nel corso delle vicende umane. Se vi è un progresso nella storia degli uomini, deve tendere verso un fine che consiste in qualche cosa che non è esso stesso una serie temporale ma che è compreso eternamente nello spirito eterno e che è intrinsecamente o in se stesso eterno. Sebbene vi possano essere delle altre attività che, avendo contribuito al raggiungimento di un tale stato, scompaiono nel processo del suo raggiungimento — come le attività particolari di miriadi

d'animali compiuta la loro funzione scompaiono — tuttavia una attività che consiste in una personalità auto-cosciente non può supporsi che scompaia. Essa partecipa della natura dell'eterno, e non è essa stessa una serie temporale, ma ciò per cui esiste la serie temporale. Noi non possiamo credere che una tale attività si realizzi completamente in un fine che presuppone la sua estinzione, perchè la convinzione che vi sia un fine in cui si realizzano le nostre attività si basa sulla nostra personalità auto-cosciente, sull'idea di un assoluto valore in uno spirito che siamo noi stessi. E per la stessa ragione noi non possiamo credere che le attività degli uomini estrinsecate nelle istituzioni attuali della società, sebbene esse non si attuerebbero così se noi non ne avessimo una idea indipendente, possano essere completamente realizzate in uno stato di cose in cui ogni uomo ragionevole è trattato come un mezzo e non come un fine in sè. In complesso noi dobbiamo concludere che, per quanto grandi siano le difficoltà dell'idea del progresso umano applicato ai fatti della vita, noi non le evitiamo ma neghiamo ogni realtà all'idea se supponiamo che nel raggiungere il fine dello sviluppo le persone (agenti che sono fini in sè) si estinguono. Lo stesso dicasi se supponiamo che esso fine sia diverso dallo stato dell'essere cosciente, o che non realizzi completamente quella concentrazione delle esigenze umane, ognuna come mezzo per il bene dell'altra o come fine per sè, già parzialmente ottenuto nelle più alte forme della società umana.

190. Dicendo che lo spirito umano può solo realizzare se stesso, che l'idea divina dell'uomo può solo essere raggiunta nelle persone e per mezzo delle persone, noi non neghiamo che la realizzazione ed il raggiungimento possa solo trovare posto nella società e per mezzo della società. Senza società non esistono persone; questa è una verità come quella che senza persone, senza esseri che si obbiettivizzino non vi sarebbe nessuna società quale noi conosciamo. Tale società si basa sul reciproco riconoscimento delle persone ed il loro reciproco interessamento come persone, cioè come esseri che sono fini a sè, che sono consciamente determinati ad agire dalla concezione che hanno di sè per causa della quale essi agiscono. Esse sono reciprocamente interessate come persone, in quanto che ciascuno, sapendo che l'altro si rappresenta come scopo la sua propria soddisfazione, trova la sua nel procacciare o nel provare quella dell'altro. La società si basa su di un mutuo interessamento nel senso che senza di esso, per quanto non si possa esprimere in formule astratte, non vi è nulla che autorizzi a trattare un essere umano come un fine e non semplicemente come un mezzo, sulla

quale base la società poggia anche nelle sue forme più primitive e stentate. Non vi sarebbe nulla per controbilanciare la tendenza propria del soggetto egoistico a fare di ogni oggetto col quale egli tratta un affetto naturale, un mezzo della sua propria soddisfazione. La combinazione degli uomini quali ἴσοι καὶ ὅμοιοι per fini comuni sarebbe impossibile. Così non vi può essere società che fra persone che si riconoscono ciascuno come un fine per sè e con la volontà di trattarsi come tali.

Ma il contrario è ugualmente vero, che solo per mezzo della società nel senso spiegato, si attua la personalità. Solo per mezzo della società ognuno è capace di effettuare l'idea di sè come un oggetto della sua azione, l'idea di un possibile stato migliore, senza che l'idea rimanga simile a quella dello spazio per un uomo che non ha i sensi della vista e del tatto. È necessario per ogni coscienza pratica qualche riconoscimento pratico della personalità da parte di un altro, di un *Io* da un *tu* di un *tu* da un *Io*, per ogni coscienza pratica. Invano cerchiamo nel passato l'origine di tale riconoscimento. A qualunque gruppo primitivo storico o immaginario noi possiamo fare rimontare la nostra attuale società, quel gruppo deve già presupporre tale riconoscimento. Noi sappiamo che essendo nati sotto un certo regime famigliare e sotto condizioni di doveri e di diritti reciproci sanzionati dallo stato, impariamo a considerarci come persone fra altre persone perchè noi siamo trattati come tali. Col sorgere dell'intelligenza noi siamo trattati in una maniera o nell'altra come persone aventi diritto di avere una volontà nostra propria, di farci noi stessi gli oggetti delle nostre azioni, a condizione di riconoscere praticamente negli altri lo stesso diritto.

Ogni educazione si basa sul principio che noi siamo o diveniamo persone in questo senso. È per l'azione della società che l'individuo viene subito praticamente a concepire la sua personalità, la sua natura come un oggetto per lui, ed a concepire la stessa personalità degli altri. Così pure è la società che fornisce tutto il più alto contenuto a questa concezione, che fornisce tutti oggetti d'interesse personale per un uomo, vivendo per i quali egli vive per la sua propria soddisfazione, esclusi quelli che derivano dalla semplice natura sensibile.

191. Così è ugualmente vero che lo spirito umano può solo realizzarsi o realizzare la sua idea nelle persone e che lo può solo per mezzo della società, dal momento che la società è la condizione dello sviluppo di una personalità. Ma la funzione della società essendo il progresso delle persone, la realizzazione dello spirito umano nella società può solo essere raggiunto secondo la misura in cui quella funzione è attuata. Non segue da questo

che tutte le persone debbano essere sviluppate nello stesso modo. La stessa esistenza dell'umanità presuppone la distinzione fra i sessi, e, come vi è una necessaria differenza fra le loro funzioni, vi deve essere una differenza corrispondente fra i modi nei quali è sviluppata la personalità degli uomini e delle donne. Sebbene nuovamente noi dobbiamo evitare di seguire l'esempio dei filosofi che hanno ammesso a priori questa distinzione delle classi del loro tempo, che poi sono sparite; sembra certamente che le distinzioni di posizione e di potere sociale siano necessariamente relative allo sviluppo della personalità umana. Non vi può essere questo sviluppo senza un diritto riconosciuto di proprietà sulle cose materiali. Questa proprietà deve variare nei suoi effetti secondo la facoltà e l'opportunità e da quella variazione di nuovo devono risultare delle differenze nella forma che la personalità prende in uomini diversi. Nè appare come questi reciproci benefici che creano il sentimento di mutua dipendenza e favoriscono la reciproca conoscenza degli uomini come un *alter ego* sia possibile senza diverse limitazioni di funzioni e di attitudini che determinano il campo nel quale ogni personalità umana si sviluppa; in altre parole il campo dell'interessamento personale. Così sotto qualunque condizione possibile di società, per quanto si possa vedere, un uomo, che potrebbe essere data la sua posizione il migliore, molto diverso da un altro che pure era il migliore sotto altre condizioni. Ma per il fatto che l'uomo può essere buono nel senso morale cioè intrinsecamente e non semplicemente come mezzo, affinchè l'idea dello spirito umano possa essere in qualunque modo raggiunto in lui, il raggiungimento di quell'idea in una forma o nell'altra, il contributo alla perfezione umana in un modo o nell'altro deve essere l'oggetto nel quale egli cerca la sua soddisfazione, l'oggetto per il quale egli vive vivendo per sè. Ed è soltanto in quanto questo sviluppo e questa direzione della personalità è raggiunta da tutti coloro che ne sono capaci (presumibilmente ognuno che dice *Io* ne è capace), che la società umana nella sua più ampia comprensione od in ciascuno dei suoi gruppi particolari si può ritenere che compia la sua funzione e realizzi la sua idea come essa è in Dio.

B) Il carattere formale dell'ideale o della legge morale.

192. Dopo avere cercato di spiegare la relazione in cui lo sviluppo della razza umana deve stare con la perfezione individuale degli individui, ritorniamo al problema che abbiamo tralasciato per lasciar posto a quella

spiegazione. Noi abbiamo visto come vi è una reale identità fra il fine per il quale l'uomo buono vive consciamente — il fine di realizzare in qualche modo la sua natura razionale o l'idea *del meglio* che è in lui — ed il fine a cui lo sviluppo umano se esiste deve essere eternamente relativo, nello spirito eterno. Può essere che questa identità non sia maggiore di quella che esiste fra la semplice coscienza che vi è un oggetto e la coscienza di che cosa sia l'oggetto. Più precisamente può essere che non sia altro che la identità fra l'idea che un uomo ha in virtù della sua natura razionale di qualche cosa, non si sa chè, che egli può e dovrebbe divenire, e l'idea perfettamente adeguata e realizzata nella divina coscienza di uno stato in cui sono pienamente realizzate le attività di tutti gli uomini. Ma l'idea com'è nell'individuo, per quanto inadeguata e parziale, è una comunicazione embrionale o un principio dell'idea come è in Dio, e la comunicazione è il mezzo per cui l'idea come è in Dio determina lo sviluppo progressivo delle attività umane nel tempo. L'idea ugualmente come è in Dio, e comunicata come principio agli uomini ed in quanto si realizza con i mezzi di quella comunicazione in un certo progresso di attitudini umane, può trovare la sua realtà solo in una individuale coscienza, cioè in una coscienza che si obbiettivizza. Dalla semplice idea che un uomo ha « di qualche cosa non si sa che egli può e dovrebbe diventare » all'attuale divenire che è considerato moralmente buono, può naturalmente sembrare che sia lungo il tratto. Noi dobbiamo perciò spiegare più dettagliatamente come una tale idea, che gradualmente prende forma e contorno, sia stata l'agente moralizzatore della vita umana che produce le nostre norme morali e ci induce ad obbedirvi.

193. Supponendo che una tale idea operi nell'uomo, quale deve essere il modo della sua attività? Essa gli pone davanti un oggetto che egli si rappresenta come assolutamente desiderabile ma che è diverso da ogni particolare oggetto di desiderio. Non può mai essere possibile per lui dare di questo oggetto un'idea adeguata, perchè consiste nella realizzazione di attitudini che possono essere soltanto pienamente conosciute nella loro definitiva realizzazione. Nello stesso tempo essendo tale oggetto il conseguimento di se stesso, di ciò che egli è capace di essere, esso promuoverà in lui un interesse diverso dagli altri, diverso per natura da ogni desiderio ed avversione, esclusi quelli che derivano da questo. Sarà l'interessamento ad un oggetto d'incondizionato valore, il cui valore non dipende da qualunque desiderio che l'individuo può in qualunque tempo sentire per

esso o per qualunque altra cosa o dal piacere che può provare nel ricercare o nel raggiungere questa cosa. La concezione di questo desiderio non sorgerà come il desiderio di qualsiasi piacere dal suo precedente godimento o dalla riflessione sul suo desiderio. Al contrario il desiderio dell'oggetto si baserà sopra una concezione della sua desiderabilità come un raggiungimento delle attitudini delle quali un uomo è cosciente nell'essere cosciente di sè.

Come un desiderio sorga attualmente in tali uomini ed in tali momenti — un desiderio per cui l'uomo si dedica alla realizzazione dell'oggetto desiderato — apparirà dal fatto che a costoro s'impongono delle regole, dei doveri indipendentemente da ogni inclinazione e da ogni fine desiderato al quale esso serve come un mezzo diverso da questo fine che è desiderato, perchè concepito come assolutamente desiderabile. Con gli uomini che non hanno ed in tempi in cui non esiste un tale desiderio, la coscienza che vi sia qualche cosa di assolutamente desiderabile sarà sempre però un elemento che determina la vita. Essa produrrà un riconoscimento di quelle incondizionate norme di condotta alle quali per la prevalenza di agitate passioni attualmente non si ubbidisce; essa darà significato all'esigenza, senza la quale non vi è moralità e nella quale ogni moralità virtualmente consiste, dell'agire disinteressato [1]). Questa moralità consiste nella coscienza della possibilità di un'azione nella quale nessun desiderio trovi soddisfazione se non il desiderio eccitato dall'idea dell'atto stesso come di qualche cosa di assolutamente desiderabile, nel senso che l'uomo fa ciò che di meglio è capace di fare.

194. Ma ammessa la concezione di un bene incondizionato per l'uomo con incondizionate leggi di condotta che ne sono la conseguenza, che cosa particolarmente comandano queste norme?

Noi abbiamo detto che l'uomo non può mai dare un'idea adeguata di ciò che è il suo bene incondizionato, perchè egli non può conoscere che cosa sono le sue attitudini finchè non sono realizzate. Questa è la causa delle debolezze nelle tentate definizioni dell'ideale morale. È giusto l'appunto che nella definizione si adopera esplicitamente o implicitamente lo stesso concetto che si deve definire. Se ci si chiede un'idea del bene incondizionato noi rispondiamo o che esso è la buona volontà o che è ciò a

---

[1]) « Così certamente l'uomo è degno di tale nome, così certamente si manifesta in lui una necessità di fare qualcosa di assolutamente indipendente da scopi esteriori, qualunque cosa avvenga, e di non curarsi del resto qualunque cosa si perda ». (I. G. FICHTE).

cui la buona volontà è naturalmente diretta. Ci si chiede ancora che cosa è allora la buona volontà. E se rispondendo a questa domanda noi possiamo dire soltanto che è la volontà del bene incondizionato noi siamo naturalmente accusati di seguitare a muoverci in un circolo vizioso. E noi nascondiamo soltanto lievemente il circolo senza spezzarlo se invece di dire semplicemente che la buona volontà è la volontà del bene incondizionato, noi diciamo che essa è la volontà di conformarsi ad una legge universale per se stessa, o perchè è concepita come una legge universale. Il riconoscimento dell'autorità di una tale legge universale deve essere basato sulla concezione della sua relazione ad un bene incondizionato.

È una delle attrattive dell'edonismo utilitario il sembrare di sfuggire a questo imbarazzo logico. Se noi diciamo che il bene incondizionato è il piacere e che la buona volontà è quella che nei suoi effetti produce nel complesso maggior piacere, noi non siamo certamente colpevoli di presupporre nell'una o nell'altra definizione l'idea da definire. Noi non ci spieghiamo soltanto il bene incondizionato col riferirci alla buona volontà, e la buona volontà col riferirci al bene incondizionato, ma noi evitiamo ciò solo, col considerare la buona volontà come relativa a qualche cosa di esterno a sè, di prendere il suo valore soltanto come un mezzo per un fine completamente estraneo alla bontà stessa e diverso. Secondo questa concezione nè l'uomo perfetto nè una società perfetta sarebbero un fine per sè. Uomini e società sarebbero ugualmente soltanto perfetti in relazione alla produzione di sensazioni che sono sentite, per quanto diverse, indifferentemente da uomini buoni e cattivi, da uomini e da bruti. Con una tale teoria noi non evitiamo l'imbarazzo logico che accompagna la definizione di un ideale morale, perchè esso non è un ideale morale nel senso naturalmente attribuito a questa frase che noi definiamo. Per ideale morale noi pensiamo qualche tipo di uomo o di carattere o di attività personale considerata come un fine in sè. Ma secondo la teoria dell'utilitarismo edonistico nessun tipo tale di uomo o di carattere o di attività personale è un fine in sè.

195. Può essere che la teoria non sia falsa in questo senso. Questo è un punto da discutere in una completa analisi critica dell'edonismo. Qui basta notare che una tale teoria non è utile al nostro esame. Essa non ci dà nessun aiuto quando noi siamo convinti che l'uomo può solo essere un fine per sè, che conseguentemente è soltanto in sè che egli può completamente realizzare ciò che egli è capace di essere nel suo perfetto carattere, che egli può trovare soddisfazione; che perciò in questo solo può consistere il

suo bene incondizionato. Quando noi cerchiamo una definizione dell'ideale morale secondo questa concezione dobbiamo stare attenti a ciò che facciamo. È bene confessare subito che quando noi diamo un'idea di un essere il cui sviluppo è governato da un ideale della sua propria perfezione, noi non possiamo evitare di parlare di una sola ed identica condizione del volere considerato ora come mezzo e ora come fine. La buona volontà o l'uomo come mezzo deve essere considerato come spinto verso la stessa bontà quale fine. Il fine è quella piena realizzazione auto-cosciente di attività, i cui mezzi consistono nell'esercizio auto-cosciente delle stesse attività, una loro realizzazione imperfetta ma dominata dall'idea della desiderabilità della loro più piena realizzazione. Se noi avessimo conoscenza di che cosa sarebbe la loro più piena realizzazione, noi potremmo descriverla così da distinguerla da quella meno completa realizzazione che è il mezzo di quella più perfetta. Noi potremmo così distinguere la perfezione dell'uomo come fine della sua bontà come mezzo del fine, sebbene la perfezione sia per principio identica alla bontà, diversa solo come il perfetto dall'imperfetto. Ma noi non abbiamo una tale conoscenza della piena realizzazione. Noi la conosciamo soltanto a misura di ciò che noi abbiamo già fatto o stiamo facendo per la sua realizzazione. Vale a dire che noi non abbiamo conoscenza della perfezione dell'uomo come bene incondizionato, tranne quella che abbiamo della sua bontà o del buon volere nella forma che ha assunto come mezzo o come sforzo per il bene incondizionato; un bene che non è un oggetto della conoscenza speculativa dell'uomo, ma la cui idea — la convinzione che vi sia una tale cosa — è ciò che dirige la sua vita verso la sua realizzazione.

196. Non è perciò illogico, perchè è il solo metodo adatto al presente argomento, dire che la bontà dell'uomo consiste nella devozione ad un ideale di umanità e che l'ideale di umanità consiste nella bontà dell'uomo. Ciò significa che un tale ideale non ancora realizzato ma che agisce come un motivo costituisce già nell'uomo una prima forma di quella vita, di quel suo sviluppo perfetto, il cui raggiungimento sarebbe l'ideale stesso realizzato. Ora in relazione ad una natura come la nostra che ha altri impulsi oltre quelli che ci attirano all'ideale, questo ideale diviene nel linguaggio kantiano un imperativo ed un imperativo categorico. Esso comanderà di fare qualche cosa universalmente ed incondizionatamente, indipendentemente dal fatto che vi sia in chiunque di noi ed in qualsiasi tempo una tendenza a fare ciò. Ma quando noi ci chiediamo che cosa è ciò che questo

imperativo comanda che si faccia, noi siamo propriamente nelle stesse difficoltà come quando ci si chiede di definire l'ideale morale od il bene incondizionato. Noi possiamo solo dire che l'imperativo categorico ci comanda di obbedire all'imperativo categorico, di ubbidirvi propriamente per sè. Se — non semplicemente per ragioni pratiche ma come oggetto di speculativa certezza — noi identifichiamo il suo comando con qualunque dovere particolare, troveremo delle circostanze che renderanno quel dovere particolare contingente; e la sua troppo affrettata identificazione con l'imperativo categorico farà dubitare se dopo tutto non vi sia nessun imperativo categorico, nessun dovere assoluto. Dopo le spiegazioni date noi non dobbiamo temere di ammettere come base della moralità un dovere incondizionato che pure non è un dovere di fare ogni cosa incondizionatamente, se non di realizzare quel dovere incondizionato.

È il dovere di realizzare un ideale che non può essere adeguatamente definito finchè non è realizzato. Se fosse realizzato non sarebbe più causa di doveri, perchè il dover essere si muta in realtà. Questo è il principio incondizionato di questi doveri particolari da compiere o da omettere, che nello sforzo sociale di realizzare il suo ideale si sono così riconosciuti come obbligatori, ma che sono, ognuno in un modo o nell'altro, condizionati perchè relativi a particolari circostanze per quanto ampia possa essere la sfera di tali circostanze.

197. Nello stesso tempo che l'imperativo categorico nulla può ordinare che non sia soggetto ad eccezione salvo la disinteressata obbedienza a sè, non sarà privo di un certo contenuto. I doveri particolari che sancisce saranno almeno tutti quelli mediante i quali, secondo l'attuale esperienza degli uomini, si può ottenere qualche miglioramento delle attività umane o la realizzazione di qualche condizione necessaria a questo progresso. Noi diciamo almeno che sarà l'imperativo categorico la causa di questa attività ed i doveri particolari ne saranno l'effetto, poichè per l'individuo non può esservi nessuna formula prima che tali doveri sorgano e che rimangano così estranei al codice scritto. Ognuno però dei doveri che la legge dello stato o la legge dell'opinione riconosce, deve in qualche modo essere relativa alle circostanze.

La norma quindi, che si accorda con le circostanze, sebbene stabilita nei termini più generali conformi alla sua reale importanza, deve ammettere delle eccezioni. Vi è però un vero senso in cui tutto il sistema di tali doveri è incondizionatamente obbligatorio. È l'espressione dell'imperativo

assoluto il cercare l'assolutamente desiderabile, l'ideale dell'umanità, la realizzazione della vocazione dell'uomo. Essendo il complesso dei doveri un modo (sebbene imperfetto) di questo assoluto imperativo, un prodotto dello sforzo verso un tale bene incondizionato, le esigenze della moralità convenzionale, comunque possano essere soggette alle eccezioni che sorgono da circostanze diverse da quelle alle quali esse sono propriamente applicabili, non sono tuttavia soggette a nessuna eccezione per favorire il piacere dell'individuo. Così esse sono incondizionalmente obbligatorie contro qualsiasi desiderio che non sia quel desiderio della condotta ideale che senza dubbio suggerirà nuovi doveri in apparente contrasto con i vecchi, contro il desiderio di questo o quel piacere, contro ogni avversione a questo o quel dolore.

198. Secondo questo modo di vedere l'imperativo categorico lungi dal non avere alcun contenuto particolare, può sembrare piuttosto che ne abbia troppo. Esso prescrive l'osservanza di tutto il complesso dei doveri posti in essere come un mezzo per quella perfezione dell'uomo della quale egli incondizionatamente ordina il raggiungimento. Ed esso prescrive questa osservanza così incondizionatamente come ordina il raggiungimento del fine del quale questa osservanza è un mezzo fin tanto che è un mezzo idoneo. Esso permetterà solo un' infrazione nell' interesse di un raggiungimento più pieno del fine incondizionato, non nell' interesse del piacere di qualcheduno. La questione invero è di vedere quale utile criterio ci dia una tale dottrina, o quello di distinguere l'essenziale dal non essenziale nelle esigenze della legge e del costume, o quello di discernere il dovere per i casi nei quali non è applicabile nessuna legge scritta. In quanto il dovere può essere reso praticabile non deve consistere in una uniformità inerte al codice della moralità abituale, dovunque ed in ogni tempo stabilita, senza uno sforzo di modificarlo e di espanderlo, nè deve consistere in una licenza sfrenata ad allontanarsi da questa moralità abituale, seguendo ogni impulso, che all'individuo piaccia di considerare come legge più elevata. Queste questioni saranno esaminate al momento opportuno, ma prima di cercare la portata pratica della nostra dottrina sulla relazione fra il sistema dei doveri ovunque riconosciuti ed il principio incondizionato di tutti i doveri, prima di vedere come si determina il nostro criterio delle nostre particolari *azioni od omissioni*, dobbiamo giustificare la dottrina stessa. Dobbiamo ritornare alla questione lasciata ancora senza risposta, come la semplice idea di qualche cosa di assolutamente desiderabile — una idea

che non ci autorizza a dire del suo oggetto altro che esso deve esistere — abbia preso corpo e contenuto nello stabilire certi doveri, nel formare le vere virtù fra gli uomini.

CAPITOLO III.

L'origine e lo sviluppo dell'ideale morale.

A) LA RAGIONE QUALE PRINCIPIO DELL'IDEA DI UN BENE COMUNE.

199. Si può a prima vista pensare come una supposizione stravagante che un'idea di qualche cosa di assolutamente desiderabile che noi non possiamo identificare con qualsiasi oggetto particolare di desiderio senza scoprire il nostro vero essere con la delusione che segue il raggiungimento dell'oggetto particolare, che una tale idea di un bene supremo che non è una buona cosa particolare, si estrinsechi in un sistema di esigenze e di aspettative sociali ognuna delle quali sembra riferirsi ad un definito bisogno sociale. Un'ulteriore considerazione però potrà cambiare il nostro modo di vedere. L'idea dell'assoluto desiderabile, come abbiamo visto, deriva dalla coscienza che l'uomo ha di sè come di un fine per sè, o piuttosto è identica a questa coscienza. Essa è la previsione propria di un soggetto cosciente nello stesso tempo di sè come di un fine assoluto, e di un divenire, di un costante passaggio dalla possibilità alla realizzazione e da questa nuovamente verso una nuova possibilità, una previsione di un bene che consiste nella completa realizzazione di se stesso. Ora l'io, del quale un uomo prevede così la realizzazione, non è un astratto, un vuoto io. È un io già determinato nelle prime forme della vita umana da diversi interessi fra i quali vi è la simpatia. Non sono soli interessi che dipendono dalle altre persone per i mezzi di soddisfazione, ma interessi che non possono trovare soddisfazione senza la coscienza che queste altre persone la trovino. L'uomo non può considerarsi in una posizione migliore od in via di migliorarsi senza considerare gli altri non semplicemente come mezzi per raggiungere quello stato migliore, ma come partecipanti essi stessi a tale miglioramento.

200. Può oggi sembrare poco filosofico accettare questa caratteristica simpatia sociale come un fatto originario senza tentare di spiegarlo con un processo di evoluzione. Invece se noi ne facessimo una storia mediante la quale connettere le sue forme più complesse con quelle più semplici, essa

sarebbe molto ben accetta. Ma lo stesso non potrebbe dirsi di una storia che sembra spiegare questa simpatia ignorando questa caratteristica e derivandola dalle forme di simpatia animale da cui non può propriamente essersi sviluppata perchè non hanno nessun elemento di identità. Noi non abbiamo probabilmente modo di sapere quale possa essere la natura reale della simpatia reciproca degli animali. Noi non sappiamo se sia semplicemente un eccitamento di piacere o di dolore che un animale prova per il segno di piacere o di dolore manifestato in un altro, se sia semplicemente un impulso da parte di un animale ad agire così per recare piacere ad un altro, col quale piacere il suo proprio è così associato. Se è questo ciò che sappiamo della simpatia sociale degli uomini essa è qualche cosa di più e di diverso dalla sua evoluzione. Perciò la caratteristica di questa simpatia è che per l'uomo che ne è il soggetto i suoi oggetti siano dei fini, come egli è un fine per se stesso. O più propriamente essi sono inclusi nel fine per il quale egli vive vivendo per sè. Il sentimento di piacere o di dolore in risposta al piacere o dolore manifestato da parte di un altro essere senziente non contiene il germe di un tale interessamento a meno che il soggetto del sentimento sia conscio di se stesso come diverso dal sentimento che egli prova, e conscio dell'agente che l'occasiona come un *alter ego*. Solo a questa condizione può il desiderio di un rinnovamento del piacere diventare o lasciare posto al desiderio di un bene partecipato dalla persona che lo desidera con un altro il cui bene è come il suo proprio. Perciò comunque possa dipendere la simpatia sociale, come la conosciamo, dai sentimenti di origine sensibile come i sentimenti sessuali od i bisogni della prole che solo i genitori possono soddisfare, essa non è un prodotto di questi sentimenti nè una loro evoluzione. Per diventare simpatia tali bisogni devono assumere un nuovo carattere, come i sentimenti di chi si rappresenta un bene suo come un fine distinto da ogni piacere particolare ed un bene simile di un altro o di altri inclusi in quel fine. Ignorare la caratteristica che le nostre simpatie così derivano o devono derivare in ogni essere, col quale noi possiamo ragionevolmente assimilarci, dall'azione di una coscienza che si obbiettivizza, è un'astrazione tanto ingannevole della realtà della natura umana, come sarebbe d'altra parte il separare quella coscienza da queste simpatie, senza le quali l'idea formale in un uomo di un possibile stato migliore di sè non avrebbe nessuna attuale realizzazione.

201. Noi possiamo allora considerare la simpatia come dovuta alla presenza di uno spirito auto-cosciente indipendentemente dall'affinità delle

origini sensibili. Possiamo allora affermare che dalle simpatie d'origine sensibile (animale) per la loro presenza in uno spirito auto-cosciente derivano degli interessamenti di una persona verso altre persone, come un fatto definitivo della storia umana (un fatto senza del quale non vi sarebbe una tale storia e che non è deducibile da un'altra storia). Dai processi comuni alla vita dell'uomo ed alla vita degli animali, sorgono per l'uomo gli affetti e l'amore di padre, di figlio e di fratello [1]) come pare non avvenga per gli animali, e di questa relazione e di questo amore l'auto-coscienza da parte di tutti coloro cui si riferisce è la condizione. A rischio di provocare la taccia di pedante si deve insistere su questo punto. Non è una semplice simpatia di piacere e di dolore che può produrre da sè gli affetti e le obbligazioni famigliari. L'uomo, per il quale questi affetti devono essere possibili deve essere capace di penetrare con la sua coscienza, quale un fine per sè, in una coscienza simile che appartiene agli altri, la cui manifestazione corrisponde alla propria. Egli deve avere una intelligenza pratica di ciò che significa per loro e per lui il dire *io*. Avendo trovato i suoi piaceri ed i suoi dolori dipendenti dai piaceri e dolori altrui egli deve potere nella sua possibile soddisfazione includere quella di questi altri e fare sì che una loro soddisfazione costituisca una finalità loro propria e non mezzi per il suo piacere. Egli deve in breve poter concepire e cercare un permanente benessere in cui è incluso il permanente benessere degli altri.

202. Deve presupporsi in qualunque gruppo umano, dal quale può essersi sviluppata la società che conosciamo, qualche specie di comunità basata su tale unità di auto-coscienza, su tale idea comune di bene permanente. Per l'uomo che vive sotto la sua influenza l'idea dell'assolutamente desiderabile, lo sforzo di migliorare se stesso deve manifestarsi dapprima in qualche esigenza sociale. In quanto egli si adopera per qualche ulteriore realizzazione di se stesso, deve cercare di trascinare con sè coloro ai quali egli è interessato. Quella *ragione ideale* che in antagonismo alla inclinazioni del momento egli si rappresenta come una legge per sè, se la rappresenterà così ugualmente come una legge per gli altri per lo stesso principio e nello stesso senso che questa è una legge per lui in quanto prescrive i mezzi per la realizzazione di un'idea di bene assoluto comune a lui e agli

---

[1]) Nel testo sono riportati i seguenti versi:

Relations dear and all the charles
Of father, son and brother: *(N. d. T.)*.

altri, un'idea indefinibile dall'immaginazione, ma che si definisce gradualmente nel realizzarsi. La concezione di una legge morale nella sua rigida forma filosofica è senza dubbio un'applicazione analogica del concetto di legge nel senso più schietto, il concetto di un comando ordinato da un potere politico o da qualche potere riconosciuto abitualmente da coloro ai quali il comando è indirizzato. Ma vi è un'idea che sottostà ugualmente alla concezione del dovere morale e del diritto legale, che è anteriore per così dire alla loro distinzione e che deve essere stata presente nella mente umana prima che gli uomini potessero riconoscere qualsiasi specie di dovere della legge o dell'uso o i doveri che per quanto non ordinati un uomo ha verso di sè, verso il suo vicino e verso Dio. Questa è l'idea di un bene assoluto e comune, di un bene comune con altri, alla persona che lo concepisce e di un bene per lui e per loro sia che questo risponda o no in ogni momento al loro aggradimento.

Così determinata da una tale idea l'attitudine dell'uomo verso le sue simpatie e le sue antipatie troverà la sua espressione naturale nel suo linguaggio interiore, nel « *tu devi* » o « *bisogna che tu* » del comando, sebbene egli non possa ancora avere una concezione precisa della legge, quale ordine di una potestà politica o quale norma autonoma di vita. E così egli deve essere determinato da questa idea prima che l'autorità del costume e della legge possa avere qualche significato per lui. Il semplice timore non può costituire il senso di tale autorità nè può diventarlo per qualsiasi processo di evoluzione propriamente così chiamata. L'autorità può solo sorgere da una convinzione da parte di coloro che la riconoscono, che un bene che è realmente il loro bene, sebbene in continuo conflitto con le loro inclinazioni, è realmente servito dal potere del quale essi riconoscono l'autorità. Qualunque forza possa essere impiegata per mantenere il costume o la legge, comunque l'interesse del più forte, sia l'individuo o la minoranza o la maggioranza di qualche gruppo di popolo, possa trionfare, soltanto la persuasione di contribuire ad un bene riconosciuto comune può produrre quella specie di obbedienza che forma il legame sociale tanto nella più semplice che nella più complessa forma di società.

203. Allora l'idea di un possibile benessere di se stesso che non si esaurisce con questo con quello o con altri piaceri, e la relazione a qualche gruppo di persone il cui benessere uno considera come suo proprio, alle quali egli è interessato essendo interessato a se stesso, devono condizionare la vita di chiunque crea o subisce la legge o quella prima autorità da cui

sorge la legge. Senza di loro vi possono essere strumenti della legge e del costume, non vi possono esistere esseri razionali, attivi, soggetti alla legge ed al costume. Queste sono le condizioni perchè il potere sia così esercitato da essere riconosciuto come avente diritti e le condizioni di quel riconoscimento stesso. È in questo senso che è giusto il vecchio detto che la ragione genera la legge. La ragione è la coscienza che si obbiettivizza e costituisce, come abbiamo visto, la capacità dell'uomo di cercare un bene assoluto e di concepire questo bene comune a sè e ad altri, ed è questa capacità che solo rende possibile un legislatore ed un soggetto che si sottomette. Nel dire questo noi non abbiamo sostenuto nulla contro od a favore delle condizioni sotto le quali come dato storico le leggi possono stabilirsi. È facile e per un certo aspetto può essere consigliabile definire in quale senso le leggi non esistano finchè non sorge una fase avanzata di civiltà, finchè non si sono stabilite delle sovranità di un certo rango ed estensione e finchè la volontà del sovrano non è venuta ad esprimersi in forme generali e fisse. Come restringiamo il nostro uso della parola « legge » così noi dovremmo estendere la nostra concezione dell'effetto delle esigenze sociali nella vita umana, che non sono le leggi, ma alle quali il buon cittadino ubbidisce ugualmente per il principio in base al quale ubbidisce alle leggi; un'obbedienza volontaria e coatta ad un tempo, volontaria perchè riconosciuta come la condizione di un bene sociale che è il suo proprio più alto bene, coatta in quanto che lo trattiene dal fare ciò che altrimenti egli farebbe. È il principio di questa obbedienza che il moralista considera come già esistente quando ancora non esisteva la legge nel senso più stretto, ed il buon cittadino ubbidisce egualmente alla legge stabilita dallo Stato ed a quella la cui sanzione è un sentimento sociale al quale egli partecipa.

204. Il moralista trova questo principio nella ragione secondo il senso che si è detto. Egli rispetterà ogni opinione sul corso degli eventi considerata probabile dagli storici, per mezzo dei quali il dominio abbastanza forte per imporre un'obbedienza generale è stato raccolto nelle mani di individui o di gruppi; ma riconoscerà che sebbene l'esercizio della forza possa essere un correlativo necessario al mantenimento del governo, non può da questo originare lo stato spirituale dal quale dipende in ogni sua forma l'unione sociale. Egli ascolterà inoltre tutto ciò che l'antropologo può dirgli delle più antiche forme in cui può essersi trovata tale società, ma egli rifletterà nuovamente che, una volta stabiliti i fenomeni di qualche uso primitivo, l'interpretazione dello stato spirituale che essi rappresentano

è un'altra questione che non può essere risolta senza riferirsi alla nostra coscienza evoluta. Quando l'antropologo ha raccolto tutti i risultati che può dallo studio comparato di detti e di fatti di un popolo non civilizzato, come può ora essere studiato con i ricordi e le sopravvivenze della vita degli antenati, la chiave per l'interpretazione del suo materiale dipenderà in definitiva dalla sua analisi di quel mondo di sentimenti di pensieri e desideri nei quali egli stesso vive. A meno che le indicazioni frammentarie raccolte dalla vita dell'umanità primitiva non possano essere interpretate come espressioni di una coscienza incosciente nel suo principio identico al nostro, noi non abbiamo un mezzo per cogliere il loro interiore significato. Essi non sono altro per noi nel miglior caso che atti animali dai quali noi possiamo dedurre che l'animale prova piacere o dolore, ma da cui non si desume per noi nessuna coscienza nella sua intrinseca natura come si desume dal linguaggio di un altro uomo. Noi possiamo avere, s'intende, questa concezione di loro, possiamo ritenere che nessun passaggio è possibile ad uno stato spirituale da parte dell'uomo primitivo; ma noi non possiamo interpretare tali atti come espressione d'uno stato spirituale senza trovare nella nostra propria coscienza la nostra concezione di tale stato. Anche se fosse possibile vedere in loro da qualunque altro punto di vista uno stato spirituale, noi certamente non potremmo leggervi in loro una coscienza da cui si sia sviluppata la nostra, senza presupporre una identità sotto qualsiasi varietà di modificazioni fra la coscienza più sviluppata e quella meno sviluppata. Così anche se la nostra conoscenza dell'uomo primitivo fosse molto diversa da quella che essa è, non sarebbe mai che una contraddizione basare su questa una teoria dello stato spirituale delle forme primitive di vita sociale, che rappresenterebbe questo stato spirituale come diverso per natura da quelle che noi troviamo essere le condizioni della società odierna per la nostra fine analisi della vita spirituale. Abbiamo noi diritto di attribuire alla ragione una funzione unificatrice della vita che conosciamo; abbiamo noi diritto di ammettere che per mezzo suo noi siamo consci di noi e degli altri esseri come noi? È per mezzo suo che noi cerchiamo di realizzare l'ideale in noi e negli altri ed in questo senso la ragione è la base della società, la causa di uguali regole pratiche in un comune interesse, e di una volontaria ubbidienza a queste regole? Se è così, allora noi possiamo ritenere che la ragione ha una funzione intrinsecamente identica nelle più primitive associazioni umane fra le quali e le attuali istituzioni famigliari, comunali, statali e nazionali ci sia stata qualche continuità di sviluppo.

205. Il fondare allora la moralità sulla ragione o sulla coscienza dell'uomo che si obbiettivizza è la stessa cosa che fondarla sulle istituzioni della vita comune in quanto è diretta così verso un bene comune non meccanicamente ma con coscienza del bene da parte di costoro soggetti alle istituzioni. Tali istituzioni sono per così dire la forma ed il corpo della ragione pratica degli uomini. Senza di loro l'uomo morale o razionale auto-cosciente non esiste, cioè senza di loro può essere esistito un essere dal quale si sarà potuto sviluppare un uomo se una identità di natura è il presupposto del progresso. Non può concepirsi nessun sviluppo della moralità nè può essere tracciata una qualunque sua storia (il chè presupporrebbe una tale concezione) se non si presuppone qualche idea di un bene comune, che si manifesta in qualche elementare sforzo verso una norma di vita. Senza una tale idea il progresso sarebbe impossibile come è impossibile che vi sia la luce senza nervo ottico. Perciò per quanto ristretta possa essere l'idea, esiste in potenza l'ideale la cui realizzazione sarebbe moralità perfetta, l'ideale di una società in cui ognuno tratta l'altro come suo vicino, in cui per ogni essere razionale il benessere o la perfezione di ogni altro consisterebbe nella sua perfezione per la quale egli vive. E come la più elementare nozione di un bene personale in un essere razionale comune ad altri come a sè è la possibilità di un tale ideale, così le più primitive istituzioni, per l'ordinamento di una società con riferenza ad un bene comune, sono già una scuola per il carattere che corrisponderà all'ideale morale.

È diventato un luogo comune ritenere che le attitudini morali che troviamo in noi siano l'effetto dell'azione della legge e della consuetudine su molte generazioni dei nostri antenati. Il luogo comune è senza dubbio perfettamente vero. L'errore consiste nel trascurare le attitudini razionali implicite nell'origine e nella permanenza di tali leggi e consuetudini. La più elementare moralizzazione dell'individuo deve sempre avere avuto origine dalla sua coscienza di un'esigenza contro le tendenze al piacere, in una simpatia che egli può riconoscere come sua non meno che di coloro dai quali è sentita l'esigenza. Il riconoscimento di una tale simpatia da parte dell'individuo è un prodotto della stessa ragione come quella che ha condotto alla permanenza della esigenza, voluta dalla società alla quale appartiene. Ogni ulteriore progresso di moralità, ogni espressione di dovere, ogni educazione di coscienza nei riguardi dei doveri, presuppone questo primo riconoscimento. Noi verremo ora a parlare più dettagliatamente dei principali punti in cui il progresso può essere analizzato; solo premettiamo che la necessità di descriverli separatamente non ci deve condurre a dimenticare che essi si presuppongono reciprocamente.

B) L'ESTENSIONE DEL LIMITE DEL BENE COMUNE.

206. Il primo momento della moralità per il soggetto morale consiste in una graduale estensione del numero delle persone per le quali il bene comune è concepito come tale, verso le quali e fra le quali sorgono le obbligazioni reciproche. Noi non possiamo dire quali siano stati i più ristretti limiti di questo nucleo in cui si è formato il processo di moralizzazione. Noi sappiamo solo che la più vecchia storia che conosciamo ci presenta delle comunità relativamente molto ristrette, in ognuna delle quali è riconosciuto fra i membri della comunità un bene comune e conseguentemente un dovere comune, mentre questo obbligo sociale non si estende oltre la particolare comunità. Ma per noi, al contrario, è un assioma di etica popolare il ritenere che vi sia in definitiva un dovere generale di ciascun uomo verso ogni altro che si realizza appena uno comincia ad avere qualche rapporto con l'altro. È vero che molti pretesti, qualcuno in apparenza filosofico, sono sempre pronti quando si tratta di sfuggire al dovere, ma quando noi siamo liberi da inclinazioni soggettive non discutiamo seriamente la sua validità. La coscienza è offesa se tale dovere viene violato, come non sarà stato probabilmente nel caso di un greco che usava il suo schiavo come una cosa mobile, sebbene secondo le sue concezioni un greco fosse un essere dotato di coscienza come noi. Pure il linguaggio con il quale noi esprimiamo nel modo più naturale la nostra concezione del dovere degli uomini verso tutti gli altri, è la conseguenza dell'insegnamento civile famigliare o gentilizio che ci ha fornito questa concezione. Noi la esprimiamo concretamente parlando della famiglia umana, di una fraternità di tutti gli uomini, della comune paternità di Dio. Noi immaginiamo una universale cittadinanza cristiana così ampia come l'umanità per la quale Cristo morì, alla quale col pensiero noi attribuiamo con certi adattamenti analogici questi diritti reciproci dei cittadini che sono stati veramente resi obbligatori nelle società unite da una sola sovranità.

207. Invece gli uomini ai quali un po' di filosofia è riuscita dannosa distinguono comunemente fra una obbligazione imposta a persone soggette ad un sovrano e quella che si dichiara essere dovuta come tale dall'uomo all'uomo; diminuiscono i diritti dell'umanità e scherzano sulla fraternità degli uomini e delle nazioni. La distinzione è facile, e finchè continuano ad esservi degli uomini che non osservano le obbligazioni se non costretti,

può essere praticamente considerata come importante. Ma per il moralista è più importante osservare la reale fusione dei doveri coattivi con quelli il cui raggiungimento non può essere ordinato dai cittadini o dal sovrano ma è sentito come dovuto dall'uomo all'uomo, fusione che avviene nella coscienza di quei cittadini del mondo moderno che sentono maggiormente le più alte influenze del loro tempo. Senza dubbio l'uomo non riconoscerebbe il dovere, per esempio, di educare i suoi vicini poveri o di aiutare a liberare uno schiavo, se per molte generazioni antecedenti tali diritti non fossero stati imposti fra uomini che hanno potuto capire il male della schiavitù; o per esempio l'esigenza che ha il lavoratore di migliorare se stesso. Non vi è dubbio che vi siano uomini che sentono tali doveri con la stessa forza come se fossero obbligazioni coattive; che vi siano uomini sui quali il motivo di realizzare tali obbligazioni sia così interamente libero da ogni timore di pena, per cui l'assenza di tale timore quale motivo per compiere dei doveri umanitari non diminuisce la sentita necessità della loro realizzazione.

Nessuna graduale modificazione di timore o di speranza egoistica potrebbe produrre una disposizione di questo genere; e se questi fossero i soli motivi originali dell'obbedienza civile o famigliare non si comprenderebbe che ne potesse risultare uno stato spirituale nel quale l'uomo si impone dei doveri oltre il limite di tale obbedienza. Ma se alla radice di tale obbedienza come delle istituzioni alle quali ubbidisce, vi è un'idea di bene, un ideale irrealizzato della natura razionale comune a tutti gli uomini dato dalla coscienza, allora è chiaro che coll'estendersi del limite di questa idea, col comprendere che nessuna situazione, nessuna razza, nessuna religione è un ostacolo alla cooperazione cosciente del suo raggiungimento (è chiaro allora) che il senso del dovere che essa produce e che ha vinto i desideri e le avversioni naturali attraverso generazioni di disciplina famigliare e statale diventi un senso di ciò che si deve all'uomo come tale e non semplicemente ai membri di una particolare comunità. Il mutamento non consiste necessariamente nella forza, nel potere coattivo del sentimento del dovere (forse non è mai più forte ora di quello che poteva essere stato in un israelita che pure non avrebbe riconosciuto nessuna pretesa di un filisteo, o in un greco che pure non avrebbe creduto che vi fosse alcun danno nell'uccidere un fanciullo non sano), ma nell'ampliare la sfera dei diritti ai quali il dovere è relativo. Le persone vengono ad essere riconosciute come aventi dei diritti che una volta non sarebbero stati riconosciuti, ed il diritto di essere trattati come « ἴσοι καὶ ὅμοιοι »

è ammesso soltanto là dove sarebbe stato riconosciuto prima soltanto il diritto alla pietà. Ciò che ha mutato non è il senso del dovere verso il prossimo, ma la risposta pratica alla domanda: chi è il mio prossimo.

208. Spesso, è vero, l'estensione di questo processo è stata guardata con sospetto dagli uomini pratici. È stato detto che l'amico dell'uomo non è capace di essere l'amico di nessuno in particolare. L'entusiasmo per l'umanità si crede sia nocivo al paese ed alla cittadinanza senza potere sostituire al loro posto alcunchè che possa neutralizzare le inclinazioni egoistiche dell'individuo. Il sospetto è probabilmente infondato. Le scuse dell'egoismo in bocca degli uomini colti saranno diverse senza dubbio secondo le tendenze filosofiche del tempo; e sarebbe difficile negare che possa trarre vantaggio da una terminologia umanitaria come da qualunque terminologia di moda. Ma se questo conferma il vecchio concetto troppo noto per essere illustrato, che nessuna formula astratta può servire come un surrogato alla disciplina del carattere, nulla prova contro la concezione che — data la disciplina del carattere da cui solo le nostre tendenze egoistiche che cercano il piacere possano essere regolate o neutralizzate — il volere pratico della moralità di un uomo aumenti con il diminuire delle limitazioni poste alla sua concezione di quella umanità avente diritti uguali ai suoi. Se la tendenza fondamentale di rinunciare al piacere per il dovere non può essere prodotta semplicemente da una più ampia concezione dei diritti che altri hanno su di noi, essa può difficilmente soffrire da una tale concezione. Infatti se l'abitudine è rafforzata dall'esercizio, sembrerebbe che l'abitudine già iniziata da cui dipende la realizzazione dei doveri riconosciuti dovrebbe essere piuttosto rafforzata che diminuita da quel sempre più ampio richiamo alla pratica del dovere, che è la conseguenza naturale del riconoscimento di un maggior numero di persone verso le quali i doveri sono obbligatori. Le tendenze di auto-indulgenza che spesso tendono a rivivere con l'avanzarsi della vita in coloro che le hanno dominate abbastanza per un riguardo verso l'opinione pubblica, ma che hanno limitata la sfera dei doveri che impone l'opinione pubblica, saranno sempre più in lotta con situazioni nelle quali è necessario eseguire doveri non comuni. E se le tendenze a compiere il dovere devono piuttosto guadagnare forza che perderla con la cultura intellettuale davanti la quale sparisce l'esclusiva dipendenza dei diritti morali dalle relazioni famigliari statali o cittadine, sembrerebbe che scomparendo questa dipendenza dovrebbe grandemente aumentare il suo effetto nel promuovere la realizzazione

sociale delle attività umane. Le facoltà che la repressione e la separazione sociale impediscono di sviluppare prendono nuova vita con la più ampia cooperazione che è l'affetto del riconoscimento di uguali diritti in tutti gli uomini. Ed il guadagno per questo rispetto non è, come noi siamo pronti a credere, limitato alla maggioranza, come se tale situazione nuocesse in proporzione alla minoranza favorita dal sistema di condizioni privilegiate e dall'antagonismo nazionale. Questa idea sorge soltanto per una ingannevole associazione di maggiore capacità con più distinta supremazia. Le speciali attitudini di comandare sono, senza dubbio, meno altamente sviluppate quando l'idea di fratellanza degli uomini viene ad essere più completamente radicata nelle istituzioni della società, ma intanto le attività consistenti nell'accordo sociale diventano ciò che prima non potrebbero essere. Se noi ammiriamo meno queste attitudini delle qualità di comando è perchè forse noi non accordiamo la nostra ammirazione a ciò che pure noi dobbiamo ammirare come il piano divino del progresso umano.

209. Comunque, la possibilità di chiedersi se gli uomini diventino moralmente migliori accettando le idee umanitarie, è una prova della attuale espansione di queste idee. La loro influenza può sentirsi nelle leggi positive, nelle istituzioni regolate dalla legge delle nazioni civili, nell'opinione, nei sentimenti sociali che prevalgono e nelle formule con le quali i filosofi hanno cercato di rendere metodica questa legge dell'opinione. Sarebbe superfluo seguire qui dettagliatamente il processo mediante il quale la legge del cristianesimo è venuta gradualmente a conformarsi al *jus naturale* già riconosciuto da *Ulpiano* e dalle *Istituzioni* secondo cui « *omnes homines aequales sunt* ». Nè è qui da discutersi la parte che i filosofi stoici, i giuristi romani ed i predicatori cristiani possono rispettivamente aver avuto nel fare accettare l'idea dell'eguaglianza umana. È soltanto uno spirito di partigianeria che può condurci a dare il primato a certi predicatori o a certe istituzioni in competizione con altre per il vanto di avere contribuito di più a ciò che, dopo tutto, è il naturale compimento di una attività della ragione stessa, una sua realizzazione alla quale possono solo opporsi speciali interessi egoistici. Data l'idea di un bene comune e di una autonoma partecipazione — l'idea esiste come abbiamo visto nelle primitive società umane — la tendenza dell'idea sugli spiriti di tutti coloro che ne sono sensibili deve essere quella di includere come partecipi del bene tutti coloro che comunicano reciprocamente e che possono trattarsi come persone distinguendo la differenza fra « *io* » e « *tu* ». Con l'aumentare dei

mezzi di relazione e col progresso della riflessione, la teoria di una fratellanza universale umana è il suo prodotto naturale. Lo storico deve piuttosto spiegare perchè sia in ritardo l'accettazione della teoria, ritardo dovuto ad interessi privati che hanno reso non conveniente alle classi ed agli uomini dominanti il suo uniformarvisi, e li ha portati ad accettare ogni teoria contraria che potesse giustificare le loro azioni. Così si spiega per es. come gli interessi abbiano condotto qualche comunità americana, dopo avere affermata la sua indipendenza col principio che tutti gli uomini sono liberi ed uguali, a conservare per un secolo la schiavitù dei negri e ad abbandonarla soltanto dopo una terribile guerra in sua difesa.

210. Per quanto in ritardo l'uguaglianza davanti alla legge è stata finalmente assicurata almeno in apparenza per tutti gli esseri sani ed adulti di tutta la cristianità. In circostanze comuni il diritto al libero movimento ed al libero godimento ed alla disponibilità dei frutti del proprio lavoro è garantito ad ognuno a patto che egli rispetti la stessa libertà negli altri. Il sentimento sociale non soltanto corrisponde ai bisogni della legge a questo riguardo ed assicura la loro generale osservanza, ma spesso esige per il principio di una umanità comune qualche positivo contributo a vantaggio degli altri mentre la legge può semplicemente impedire la violazione dei diritti e qualche infrazione all'osservanza di un diritto che la legge sanziona. Quasi dovunque sarebbe condannato il rifiuto di aiutare un uomo per quanto diverso di razza, di lingua e di religione la cui vita fosse in pericolo, o l'esazione di un credito legalmente dovuto a costo d'affamare il debitore. Nelle necessità della guerra, è vero, si crede di sospendere in pratica i diritti di una umanità comune. I processi per i quali la coscienza generale si adatta a lasciar fare così non possono essere qui considerati; ma il fatto che i diritti di una comunità sono pensati come riformabili solo quando sono in conflitto con le evidenti esigenze di un altro paese simile, mostra quale forte presa essi abbiano ottenuto sul sentimento sociale.

211. Per dare un'espressione astratta dell'idea che vi è qualche cosa dovuta da ogni uomo ad ogni altro uomo semplicemente in quanto essere umano, possiamo servirci della frase impiegata nella famosa definizione della giustizia nelle *Istituzioni*: « *Justitia est constans et perpetua voluntas suum cuique tribuendi* ». Ogni uomo ó per legge o per comune sentimento è riconosciuto come avente un *suum* qualunque possa essere il *suum*, ed è così effettivamente distinto dagli animali (almeno secondo

il nostro modo di trattare gli animali) e dalle cose. Egli è giudicato come capace di possedere qualcosa di suo, come non sono gli animali e le cose. Egli è trattato come un fine non soltanto come un mezzo. È ovvio che il concetto espresso dal *suum cuique* anche quando si ammette che ogni uomo come tale ha il *suum*, è una guida assolutamente insufficiente di condotta finchè non possiamo rispondere alla questione che cosa è in ogni caso il *suum*, e che tale risposta non si deduce dal semplice principio che ognuno ha il suo. Infatti questo principio non trovò mai posto nella legge o nel sentimento comune senza precise, sebbene spesso insufficienti ed insostenibili, determinazioni di ciò che è dovuto dall'uno all'altro nell'ordinaria relazione degli esseri abitualmente associati. I particolari doveri di quest'uomo a quell'altro sono stati riconosciuti molto prima che la riflessione raggiungesse il periodo in cui un dovere verso l'uomo come tale potè essere riconosciuto. È un'altra questione come noi possiamo trovare in questi particolari doveri, nelle circostanze della moralità convenzionale, una base continua ed universale per la giusta condotta. Per il momento noi desideriamo seguire l'effetto esercitato sulla coscienza da una vita sociale dove si è attribuito ad ogni uomo una capacità di avere qualche diritto, di chiedere qualche cosa ai suoi compagni. Data la facilità a riconoscere un dovere e ad agire in base a questo riconoscimento, che è il giusto prodotto nell'individuo della disciplina famigliare e civile regolato da un ideale di bene comune, quale regola di condotta otterrà per sè con imparziale riflessione l'individuo, consolidandosi nella legge o nel sentimento comune il principio che ogni uomo può esigere qualche cosa come ciò che gli è dovuto? Come definirà ciò che per lui è l'assolutamente desiderabile e l'ideale di condotta a ciò diretto?

212. Il grande risultato sarà di volere che l'assolutamente desiderabile come una condizione di tale condotta, sia uguale per il bene reale di tutti gli uomini interessati a questo bene o da questo determinati e considerati alla stessa stregua. Questa regola è diventata famigliare alla nostra coscienza, per quanto sia da noi spesso violata, per cui a prima vista può sembrare banale farla degna dell'attenzione del filosofo, mentre altri possono osservare che, finchè noi non abbiamo deciso che cosa è il bene reale di tutti gli uomini e non abbiamo qualche generale conoscenza del suo effetto sotto certe condizioni di certe norme di condotta, la regola non ci dirà come noi dobbiamo agire in certi casi particolari. Una tale osservazione è vera. Ma per il momento noi consideriamo per l'uomo cosciente l'importanza di questo rico-

noscimento di un uguale diritto in ogni uomo, preso semplicemente a sè, indipendentemente da quei criteri del bene e da quelle convinzioni circa i mezzi per giungervi, dai quali il riconoscimento è infatti sempre accompagnato. Esso è la base per affinare il suo senso di giustizia. È ciò che lo fa così troppo curioso come sembra al volgare, nel chiedere circa ogni azione eventuale se il beneficio che può trarne per sè o per qualche persona cara sia guadagnato a danno di qualche altro per quanto estraneo, di altra famiglia, di altra classe, di altra nazione. Esso crea l'uomo insomma che vuole essere prima che generoso, giusto, che non posporrà soltanto il suo proprio interesse a quello dei suoi amici, ma prima di appagare un'inclinazione altruistica si curerà di cercare se nel fare così egli danneggi coloro che non sono oggetti della sua inclinazione altruistica. Poco importa che egli abbia qualche teoria in proposito o che egli sia teoricamente un asceta od un edonista. La cosa essenziale è che egli non applichi nessun criterio diverso nel giudicare del benessere altrui e del suo, e che egli non promuova il suo proprio benessere o quello di coloro che ama, dai quali ha ricevuto od aspetta qualche servizio, in modo da impedire il benessere di chi gli è estraneo ma un essere umano, o di chi gli è involontariamente antipatico. La cosa essenziale è che egli non agisca così appositamente e che stia attento se le sue azioni produrranno o no questo effetto.

Se un uomo ha realmente raggiunto questa abitudine di pratica giustizia, se questa è la sua abitudine costante ed uniforme, egli ha raggiunto il principio negativo di ogni virtù, un principio che effettivamente gli impedirà di fare tutto ciò che non deve, se anche non lo spinge a fare tutto ciò che deve. Noi non possiamo invece essere sicuri se ciò impedirà la possibilità di atti che in definitiva producono più dolore che piacere. Le più eque intenzioni messe in atto colla maggior cura non salveranno, p. es., un uomo dal pericolo di fare qualche cosa che riuscirà dannosa ignorandone le conseguenze. Comunque, se noi non parliamo di un uomo che agisce come non deve se non in considerazione della sua intenzione, cioè nel volere le conseguenze che egli poteva conoscere come cattive, allora l'uomo ch'è giusto nel senso descritto non farà ciò che egli non deve.

213. Un tale uomo forse non otterrebbe una ammirazione universale molto cordiale ancora oggi presso la società più civilizzata e cristiana. I sentimenti morali non sono ancora in armonia con quel principio di giustizia che è propria dell'uomo come tale, che è stato sancito dalla legge e riconosciuto dall'opinione pubblica sebbene non affatto nella sua piena applica-

zione. Vi può essere invece un ben fondato sospetto che il lodare la giustizia di fronte alla generosità sia spesso scusa della scarsa generosità, piuttosto che un principio di scrupolosità della giustizia. Ma piuttosto il dovere di trattare tutti gli uomini ugualmente, fino a non rendere un servigio a un amico, ad un parente, ad un concittadino, in modo da non pregiudicare qualcun'altro, sebbene affermato a parole ha poca presa anche nei cuori degli uomini educati e per bene.

È stata per questa ragione, non per essersi fondati sopra una psicologia edonistica comune ad essa come a tutta la filosofia morale inglese, che l'utilitarismo ha incontrato tanto sfavore popolare. Il principio che si concreta nella formula « ognuno conta per uno e non più che per uno » nel calcolo delle sue conseguenze di rendere felici è stata nello stesso tempo la causa del suo reale benefico influsso sulla vita delle società moderne e della resistenza che ha incontrato, più forte di quella della filosofia ascetica. È stata la causa della sua benefica influenza perchè affatto indipendentemente dal suo identificare il più alto bene colla massima somma possibile di piaceri — forse come abbiamo visto incoerentemente con questa identificazione — in pratica per utilitarismo si è inteso il fatto che ogni persona deve giudicarsi come un fine di assoluto valore con tanto diritto quanto qualsiasi altro che venga preso in considerazione il suo benessere nel calcolare se sia o no giustificata un'azione atta a modificare tale benessere. È precisamente per questo che l'utilitarismo è venuto a conflitto con ogni pregiudizio di classe, con ogni forma di orgoglio famigliare o nazionale con l'abitudine inveterata e stimata e di dare la parvenza di un diritto divino alla causa dell'amico o del partito o all'istituzione che per caso ci sta più a cuore, senza preoccuparci delle sue conseguenze sul benessere degli altri più lontani dalle nostre simpatie.

214. Per gli scopi pratici il principio che ognuno conta per uno o nessuno più che per uno nel calcolo della felicità che ne risulta e dalla quale deve essere giudicato il valore di un'azione, ha la stessa portata di quella formula impiegata da Kant per l'affermazione dell'imperativo categorico che probabilmente si è sempre raccomandata moltissimo alla maggior parte dei lettori, capaci di capire il miglior spirito del loro tempo. « Agisci in modo da trattare l'umanità sia nella tua persona sia in quella degli altri sempre come un fine, mai semplicemente come un mezzo ».

Noi diciamo per scopi pratici perchè il significato delle due formule così strettamente interpretate è completamente diverso per un seguace di Bentham

e per un kantiano; il seguace di Bentham ripudierebbe e dichiarerebbe ininteliggibile l'idea di un assoluto valore dell'individuo. Non è ogni persona — secondo lui — ma ogni piacere che vale per sè, e così egli deve modificare la formula, sulla quale ci siamo soffermati, così da toglierne se non tutto il pratico significato almeno il significato che noi le abbiamo attribuito e che è stata la vera guida per l'utilitarista riformatore. Per i principî edonistici la felicità di una persona, cioè la sua esperienza di piacere, deve considerarsi come quella di un'altra, soltanto supponendola uguale per grado (*Mill Utilitarismo*, pag. 93). Ora, siccome l'accertamento di questa eguaglianza di grado fra la felicità di un uomo e quella di un altro è praticamente impossibile, e siccome vi è una ragione di pensare che uomini diversi siano suscettibili di piacere in moltissimi gradi diversi, è difficile vedere come la formula così interpretata possa dare qualche principio positivo per quel trattamento della felicità ugualmente considerata di tutti gli uomini; principio al quale gli utilitaristi sono stati in pratica così lodevolmente attaccati. Il massimo guadagno che potrebbe trarsene sarebbe qualche generalissima condanna di quelle distinzioni di classi, le quali impedendo che persone non privilegiate prendino parte alla libera ricerca del piacere sembrano diminuire la somma di piacere che risulta dall'insieme. Così una razza od una classe superiore potrebbe avere una forte giustificazione non, è vero, per causare inutile dolore ad altre inferiori, ma per posporre sistematicamente i diritti dell'inferiore alla sua propria felicità. Certamente nessuna regola assoluta si potrebbe fondare sull'utilitarismo proibendo ogni ricerca di felicità ad uno che si frappone alla felicità dell'altro, o ciò che noi chiamiamo comunemente l'oppressione del più debole dal più forte, perchè essendo il più forte presumibilmente capace di piacere in più alto grado, non si potrebbe dimostrare che la quantità di piacere che risulta dal guadagno del più forte per la perdita del più debole non fosse maggiore di quello che sarebbe stata se fossero stati ugualmente rispettati i diritti di ciascuno. Invece di una tale regola quale quella che gli utilitaristi sono stati fra i primi a seguire: « Noi che siamo forti dobbiamo sopportare le infermità dei deboli e non cercare il proprio piacere », saremmo logicamente condotti al massimo ad essere più prudenti consigliando al forte molta circospezione prima di ritenere che un aumento di piacere proprio, che presuppone una sottrazione al piacere del debole, annullerebbe la sottrazione nel calcolo edonistico.

215. Vi è allora ragione di ritenere che la formula di Kant ci dia una espressione migliore di quella di Bentham, secondo il concetto che Bentham

ha del bene, una norma secondo la quale l'uomo idealmente giusto cerca di agire. Quella regola, come abbiamo visto, è quella che l'uomo apprende per conto proprio dalle lezioni che la legge e la moralità convenzionale gli hanno impartito. È la sua τὸ ἐπανόρθωμα νόμου, ᾗ ἐλλείπει διὰ τὸ καθόλου [1]) la sua espressione e viva applicazione ai casi particolari della vita di quel principio di un assoluto valore della persona umana come tale, di un uguale diritto alla considerazione in tutti gli uomini, che è presupposto nella legge e nella moralità convenzionale della cristianità. Ma la sua applicazione nella legge è per la natura del caso semplicemente generale e coercitiva, mentre la sua applicazione alla modalità convenzionale è parziale e inconsistente. « Il riconoscimento dei diritti di una umanità comune » è una frase che è diventata così famigliare alle orecchie moderne per cui possiamo ritenere che non sia che una frase. Pure questa grande famigliarità è una prova dell'estensione con cui l'idea, rappresentata da questo principio, è penetrata nelle leggi e nelle istituzioni. La frase è davvero rettorica falsa sulla bocca di coloro nei quali non vi è la volontà cosciente di dare vita all'idea e di applicarla; poichè se essa si realizzasse solo nelle leggi e nelle istituzioni abortirebbe e morrebbe. Ma se è solo la coscienza dell'individuo che vivifica il principio dell'uguaglianza umana in un contatto fecondo con i particolari fatti della vita umana, d'altra parte è per il fatto che il principio si concreta in leggi, in istituzioni ed in diritti sociali, che la coscienza stessa se lo appropria. L'errore di quelli che negano il carattere *a priori* di tali intuizioni [2]) della coscienza come quelle rappresentate dalla formula di Kant, non consiste nel voler tracciare una storia dell'intuizione, ma nel disconoscere l'attività immanente delle idee della ragione nel processo sociale da cui dipendono le intuizioni dell'individuo. Un breve cenno della concezione che noi abbiamo cercato di opporre alla loro la renderà più chiara in quanto determina l'intuizione su cui è fondata la pratica della giustizia.

216. La coscienza dell'individuo è ragione *in lui* in quanto questa coscienza è formata dalla ragione all'infuori di lui nella struttura e nei sen-

---

[1]) ARIST., *Etica N.*, V. X, 6: « Rettificazione della legge dove la legge è deficiente per essere generale ».

[2]) Io uso la parola *intuizione* qui nel senso comunemente attribuitole dai moderni scrittori inglesi di morale, per un giudizio non derivato deduttivamente o induttivamente da altri giudizi. Il lettore stia in guardia dal confondere questo significato della parola con quello che è usato come un equivalente della parola tedesca « Anschauung » o apprensione di un oggetto.

timenti che controllano la società. La base di questa struttura, di questi sentimenti può essere soltanto uno spirito che si obbiettivizza, uno spirito per l'azione del quale esseri come noi, dotati di natura sensibile e determinati da certe simpatie naturali, possono tendere verso qualche nostro miglioramento o realizzazione di noi stessi che concepiamo come un bene assoluto, che presuppone un miglioramento simile per g'i altri. Senza tale azione spirituale per quanto elementare non vi può essere società nel vero senso di società umana nè comunità di persone per quanto piccola, per cui sarebbe inintelligibile la necessità che ciascuno tratti gli altri come se stesso. D'altra parte data qualunque comunità di persone resa possibile da un tale principio spirituale, essa è *potenzialmente* una comunità di tutti gli uomini, ognuno dei quali può comunicare con l'altro come cosciente della propria e della altrui personalità. Il riconoscimento dei reciproci diritti fissati fra i membri di ogni gruppo sociale rende possibile la coesistenza di tutti i gruppi presi insieme. Non vi è un necessario limite di spazio o di quantità oltre il quale il principio spirituale di relazione sociale perda efficacia. Gli ostacoli ad un efficace riconoscimento dell'universale fratellanza umana sebbene maggiori per grado sono uguali per specie a quelli che si frappongono al mantenimento dell'unità famigliare, della tribù o della città. Tutto si riduce a ciò che noi possiamo convenientemente chiamare l'antagonismo dell'uomo sensibile con l'uomo razionale. Il primo ostacolo tanto al mantenimento del più ristretto gruppo quanto alla formazione di una più ampia comunità è l'egoismo, che noi possiamo descrivere provvisoriamente (mentre ancora non è esaurito l'esame sulla relazione fra il piacere ed il bene) come una prevalenza del piacere privato sul bene comune. Ma più ampia, più universale è la comunità in questione, e più seri diventano questi ostacoli dei quali l'egoismo si giova ma dai quali sono tanto indipendenti da essa che producono un'inevitabile ostilità fra i membri di una tribù o di uno stato. Tali sono l'ignoranza ed il timore che deriva dall'ignoranza, la poca comprensione delle condizioni fisiche del benessere ed il conseguente sospetto che il guadagno di una comunità debba significare la perdita dell'altra, le separazioni e le demarcazioni geografiche e gli equivoci che ne derivano. Il loro effetto è spesso stato tale da farlo credere un correlativo necessario del dovere di un uomo verso la propria tribù o nazione il negare i doveri verso gli uomini di altra tribù o nazione. E mentre più alti motivi hanno così cooperato col semplice egoismo a rafforzare la separazione e l'antagonismo nazionale, sarebbe inutile negare a certe forze una larga parte nel processo per il quale tali influenze sono state parzialmente superate. Così, p. es., la forza

di conquista e particolarmente la conquista romana, sebbene tali forze siano state applicate e guidate in un modo possibile soltanto ad esseri essenzialmente razionali, da parte dei suoi autori non furono che in massima parte volute per il desiderio del bene sociale.

Ma l'egoismo dell'uomo propone, la sua migliore ragione dispone. Qualunque siano i mezzi, il risultato è stato una graduale diminuzione di ostacoli al riconoscimento di una universale fratellanza che la ragione pone potenzialmente negli uomini. Molte masse di uomini sono passate sotto il controllo di un solo sistema giuridico e sebbene ogni sistema abbia diversi risultati di egoistica violenza e di apparente casualità, essa è essenzialmente un'espressione della ragione in quanto concretizza un'idea di permanente benessere che l'individuo concepisce come comune a sè ed alla sua nazione. Ogni sistema giuridico ha mantenuto ugualmente, malgrado diversità formali, le istituzioni della famiglia e della proprietà ed ha così costituito, con un ordine di vita che abitua l'individuo a subordinare le sue simpatie ed antipatie alle esigenze sociali, una specie di comune linguaggio di giustizia nel quale l'idea dell'universale fratellanza umana dei diritti dell'uomo come tali — essa stessa prodotto della stessa ragione che ha prodotto le leggi delle particolari comunità — può trovare la sua espressione necessaria per mettere radici nello spirito umano.

217. Alla stregua di queste considerazioni noi possiamo fare la storia, se vogliamo chiamarla così, della coscienza dell'uomo giusto, della coscienza che gli impone un uguale riguardo per il benessere di tutti coloro che sono interessati alla sua azione, benessere stimato con lo stesso criterio del suo. È una storia che non ci porta indietro a qualche cosa al di là della ragione; è una storia che ha per principio e fine la ragione. È la ragione che rende l'individuo capace dell'ubbidienza alla legge della sua famiglia e del suo stato, ed è alla ragione che questa legge stessa deve la sua esistenza. Essa, la ragione, è quindi e maestra e scolara della lezione per mezzo della quale si acquista la coscienza insieme coll'abitudine di conformarsi alla coscienza, e l'individuo diventa capace di un rispetto che lo mette in grado di controllare l'inclinazione al piacere. La ragione è pure il mezzo di quell'estensione di un unico sistema giuridico su molte comunità e di simili sistemi con maggiore estensione nello spazio, ciò che provoca e fa sorgere negli spiriti profetici l'idea latente di una fratellanza e fornisce loro un modo di espressione per cui l'idea può essere resa nota agli uomini medi. Quando essa è resa così famigliare, sono già sorte le attitudini personali necessarie

per darvi pratico effetto, che da parte loro, avevano bisogno solo del lievito di questa idea per espandersi beneficamente in una portata più ampia. Ma esse sorgono per l'azione della stessa ragione, che già produce ordine sociale ed obbedienza nelle forme più strette di comunità.

Così nel cittadino cosciente della moderna cristianità la ragione esteriore e quella interiore, la ragione soggettiva o oggettiva, la ragione come lo spirito migliore, la ragione dell'ordine sociale in cui esso vive, come il suo leale riconoscimento e interpretazione di quello spirito (questi essendo soltanto diversi aspetti di una stessa realtà che è l'opera della mente divina nell'uomo), produce e la persuasione e l'obbedienza ad essa, variamente espressa col dire che ogni persona umana ha un valore assoluto che l'umanità nella persona di ciascuno deve sempre essere trattata come un fine mai soltanto come un mezzo. Essa produce la persuasione che nell'estimazione di quel benessere che forma il vero bene, ognuno conta per uno e non di più, che ognuno ha un *suum* che si è obbligati a riconoscergli.

Capitolo IV.

Lo sviluppo dell'ideale morale.

(Continuazione).

A) La determinazione dell'idea di bene comune.

Piacere e bene comune.

218. Il progresso della moralità che noi abbiamo considerato è dovuto al riconoscimento di un comune bene assoluto, un bene comune a qualche gruppo di persone reciprocamente interessate, assoluto perchè la sua bontà è considerata indipendente dalle simpatie e antipatie individuali. Ma noi abbiamo fin qui considerato tale progresso rifacendoci solo alle posizioni delle persone fra le quali il bene è stimato comune e che riconoscono in base a questo principio l'esistenza di uguali doveri reciproci. Il risultato del processo trattato così unilateralmente consiste semplicemente nell'intuizione della coscienza educata che il vero bene deve essere bene per tutti gli uomini, cosicchè nessuno cerchi di lucrare sulla disgrazia altrui, guadagno e perdita essendo valutate con lo stesso criterio per ciascuno. Non appare ancora come la coscienza apprenda ciò che il bene è particolarmente e si imponga conseguentemente dei doveri particolari. Noi abbiamo trattato il precetto « *suum cuique* » come se l'uomo giusto fosse persuaso della vali-

dità per tutti del precetto e della corrispondente disposizione ad applicarlo senza quella conoscenza del bene di ciascuno, con il quale noi possiamo avere a che fare, che è necessaria come guida nella vita pratica. Qualche difetto è così inevitabile in quanto che qualche astrazione è la condizione di ogni esposizione, e finchè noi possiamo cogliere ad una volta un solo aspetto della realtà, pure sapendo che ne è soltanto un aspetto. Noi dobbiamo ora supplire al difetto considerando la graduale determinazione dell'idea del bene, che cresce con la convinzione che è bene uguale per tutti, con la tendenza ad agire in conformità.

219. Perciò noi dobbiamo prima richiamare alcune conclusioni alle quali si era già arrivati. Abbiamo visto che l'idea di un bene è l'idea di qualche cosa che soddisferà un desiderio. In nessun caso è la stessa cosa pensare ad un piacere e pensare ad un bene. Solo se qualche piacere è l'oggetto del desiderio, il pensiero della sua soddisfazione dà l'idea del piacere come un bene. Quando, come è costantemente il caso, l'oggetto del più forte desiderio per un uomo — l'oggetto a cui egli veramente mira — non è un piacere, allora un piacere non è pensato come un bene, perciò un piacere non è l'oggetto col quale l'uomo pensa di soddisfarsi. In quel caso è soltanto in quanto l'uomo che desidera cerca il piacere e fugge il dolore ottenuto colla soddisfazione del desiderio — un piacere la cui immaginazione non può, secondo il caso, avere eccitato il desiderio — è soltanto così che qualche idea di piacevolezza entra nell'idea dell'oggetto come bene. Allora presa a sè — se così si potesse — la semplice successione dei desideri in un uomo, diventato oggetto di riflessione, produrrebbe la rappresentazione di molte diverse cose buone nelle quali si trova o si crede di trovare l'appagamento di questi desideri. Molti di questi sarebbero piaceri perchè molti oggetti di desiderio sono piaceri (sebbene il pensarli come piaceri è diverso dal pensarli come beni). Ma parecchi non sarebbero piaceri perchè vi sono molti oggetti di desiderio che non sono immaginati come piaceri e che, sebbene si possa pregustare il piacere del loro raggiungimento, non possono essere desiderati per l'idea di quel piacere. Quella stessa riflessione sui desideri, che è necessaria per avere l'idea dei diversi oggetti che appagano i desideri come bene, presuppone che il soggetto dei desideri si distingua da loro. Quindi necessariamente l'idea di molte cose buone nelle quali può trovarsi molto appagamento segue o compare con l'idea di un possibile oggetto di soddisfazione per chi desidera, il quale, dopo la soddisfazione di ogni particolare desiderio rimane di nuovo ancora insoddisfatto e desideroso.

220. Una tale idea è presupposta nei più elementari giudizi morali. Essa si trova in ogni persona che giudica delle azioni o disposizioni come buone o cattive; e deve supporsi che operi in tutti coloro che noi giudichiamo buoni o cattivi. Colui capace solo di cercare la soddisfazione di successivi desideri, senza potere concepire una soddisfazione propria diversa dalla soddisfazione di ogni particolare desiderio, e conseguentemente qualche cosa come un bene assoluto, non potrà giudicare se ogni desiderio debba o no essere appagato. Nessun giudizio simile può formarsi di qualsiasi desiderio a meno che sia riferito ad un bene diverso da quello che si ha con la soddisfazione di un desiderio. Anche se il giudizio non fosse che un paragone di piaceri provati nell'appagamento di diversi desideri, e la persuasione che l'appagamento dell'uno è ostacolato dall'appagamento di un altro da cui ci si attendeva maggior piacere, questo paragone presuppone che la persona che lo fa si distingua dai suoi desideri e abbia coscienza di un bene assoluto, sebbene rispetto al suo piacere egli creda di contribuire di più al suo bene con l'appagamento di un desiderio che con quello di un altro. Ora la possibilità di considerare certi desideri come desideri che non dovrebbero essere appagati, deve supporsi in chi deve formare i giudizi morali o li trova applicati a se stesso. Questo deve essere ugualmente ammesso sia che noi consideriamo l'azione o l'intenzione come l'oggetto proprio del giudizio morale, sia che noi riteniamo dovuto agli effetti ed ai motivi se le azioni sono moralmente buone o cattive. A meno che un uomo pensi di potere regolare le sue azioni considerando che qualche suo desiderio dovrebbe essere appagato e qualche altro no; la distinzione delle azioni lodevoli e riprovevoli non avrebbe per lui alcun significato. Egli non potrebbe comprendere tale distinzione, nè questa potrebbe venire applicata con qualche significato alle sue azioni.

221. Non si potrà allora dubitare che la possibilità dei giudizi morali presuppone qualche idea di un bene diverso da un piacere o soddisfazione particolare di desiderio passeggiero, al cui valore può essere paragonato il valore di tale piacere o soddisfazione. Ma noi siamo tentati a considerare l'idea del bene superiore come formato semplicemente dalla combinazione astratta di molti piaceri e soddisfazioni particolari, come una loro somma. Ognuno ha l'esperienza di certi piaceri dei quali ci si ricorda e si desidera il ritorno. Si suppone tale ritorno più ampio e più intenso, quando ci si pensa con calma, come il più grande bene, al cui paragone possiamo stimare il valore degli oggetti che di tempo in tempo si desidera, calcolandoli

come oggetti il cui desiderio dovrebbe essere o no appagato secondo che il loro godimento sia o no compatibile nell'esperienza con il godimento della più grande somma di piaceri immaginabili.

Ora la questione è se l'idea pratica di qualche cosa in complesso buona, di un vero e definitivo o nobilissimo bene — l'idea che consiste nella possibilità del giudizio morale — possa essersi formata a questo modo anche nei suoi primi momenti. Il processo per cui noi a prima vista siamo condotti a supporre che possa essersi e che si sia così formata, sembra essere il seguente. Noi giustamente identifichiamo il bene con ciò che si desidera. Nello stesso tempo accettiamo l'idea che l'oggetto del desiderio è sempre qualche piacere immaginato, un'idea dovuta alla confusione in cui noi facilmente cadiamo fra il piacere o il sollievo dal dolore formato dalla soddisfazione di qualunque desiderio e l'oggetto che eccita il desiderio. Supponendo così che ogni bene particolare sia un piacere, noi deduciamo che il più grande bene per ogni individuo deve essere la più grande quantità di piacere possibile per lui, e che il più grande bene, la cui idea può determinarlo, deve essere la più grande somma di piacere che egli può immaginare.

È l'ultima parte della deduzione che è dubbia. Riflettendo apparirà che la supposizione che ogni desiderio abbia per suo oggetto qualche immaginato piacere, non solo non legittima la deduzione che una più grande somma immaginabile di piaceri sia più desiderata e perciò si presenti all'individuo come il suo più grande bene, ma ne trae piuttosto la conseguenza che nessuna somma tale di piaceri può essere affatto desiderata. Se la supposizione è ammessa noi possiamo arguire che in un certo senso il più grande piacere è più desiderato, ma solo nel senso del più grande piacere particolare che possa essere ricordato o immaginato. Arguire da ciò che una più grande somma di piaceri immaginabili sia l'oggetto più desiderato, o un oggetto che può essere desiderato affatto, vuol dire passare dal ragionamento fondato sul desiderio di uno stato di sentimento a quello fondato sul desiderio di qualche cosa che non è un possibile stato di sentimento. Non vi può essere uno stato di sentimento fatto di una somma di piaceri, e se il solo oggetto possibile del desiderio è uno stato di piacevole sentimento così ricordato o immaginato, non vi può essere un desiderio di una somma di piaceri. Una somma di piaceri non è piacere, ne è il suo pensiero un ricordo o immaginazione di piacere tale da supporre che ecciti desiderio. Tale somma può solo esistere nel pensiero di una persona che consideri certi piaceri come quantità addizionali ma che non li gode, nè si può immaginare il loro godimento. I piaceri non possono formare una somma

per il sentimento di chi gode od in relazione al suo senso di godimento. Per quanto numerose siano le cause di un sentimento piacevole, esso è unico ed è finito prima che un altro possa essere goduto. Esso ed i suoi successivi possono pensarsi riuniti, ma non nel godimento o nell'immaginazione del godimento. Se allora il desiderio riguarda il piacere, cioè un godimento o sentimento di godimento, noi siamo semplimente ingannati dalle parole quando parliamo di desiderio di una somma di piaceri, molto più quando consideriamo come la più desiderata la più grande somma immaginabile di piaceri. Noi confondiamo una somma di piaceri calcolati o uniti nel pensiero con una somma di piaceri sentita o goduta, che non è una entità.

222. Non si è inteso con ciò negare che vi possa essere di fatto un desiderio di una certa somma o serie di piaceri, o che un uomo possa esserne determinato per giudicare che qualche particolare desiderio non sarebbe appagato, se il suo appagamento s'interponesse al raggiungimento di quell'oggetto maggiormente desiderabile. La contesa consiste semplicemente nel fatto che non vi può essere un tale desiderio se è soltanto desiderio di piacere, nel senso di essere sempre eccitato da una immaginazione di qualche sentimento di piacere. Come non vi può essere un sentimento di una somma di piaceri, nemmeno può esservi una immaginazione di un tale sentimento. Il desiderio di una somma o serie di piaceri è soltanto possibile in quanto fra diversi desideri, ognuno eccitato dall'immaginazione di un piacere particolare, sopravviene in un uomo un desiderio della propria soddisfazione. L'uomo si pensa — non può dirsi propriamente che s'immagini — come il soggetto costante di questi successivi desideri e dei successivi piaceri dalla cui immaginazione essi sono stati eccitati. Può sorgere quindi un desiderio di trovare la propria soddisfazione nel loro successivo godimento, a meno che sia ostacolato da un desiderio di soddisfarsi in qualche altro modo (con qualche immaginato particolare piacere o con qualche oggetto che non è affatto piacere). Così per ammettere il passaggio dal desiderio di piaceri immaginati al desiderio di una somma o serie di piaceri, noi dobbiamo supporre l'azione di un principio completamente diverso dal desiderio dei piaceri immaginati. Noi dobbiamo supporre una determinazione di desiderio prodotto dalla concezione dell'io, dalla sua direzione verso la propria soddisfazione. L'idea di qualche *bene assoluto*, anche se non è altro che una somma di piaceri che costituiscono quest'idea in quanto sono presenti allo spirito di colui che mediante questa idea può essere capace di giudizio morale, non potrebbe risultare dalla serie di imma-

gini di piacere o da una combinazione di desideri, ognuno eccitato da una tale immagine. Essendo necessario anche un desiderio della propria soddisfazione, in quanto è distinto dal desiderio di una sensazione di piacere per desiderare un somma di piacere, la questione è, se vi può essere una certa possibilità di soddisfarsi mediante i piaceri che produce l'idea di un vero e sommo bene con la quale i particolari desideri soddisfatti possono essere in contrasto.

223. Ora non vi è dubbio che noi possiamo cercare e costantemente cerchiamo la propria soddisfazione momentanea in qualche piacere immaginato, sebbene esaminandoci più tranquillamente noi sappiamo che il piacere non può darci la propria soddisfazione che si cerca. Noi non possiamo negare tutto ciò secondo l'idea già data del volere senza negare che la volontà è spesso diretta al raggiungimento del piacere. Negare ciò sarebbe ingiusto, come dire che oggetto di una persona è sempre un piacere, anche chi cerca abitualmente il piacere essendo soggetto a particolari propensioni eccitate in altro modo che con l'immaginazione del piacere. Ma sebbene la propria soddisfazione sia costantemente cercata in un qualche piacere senza riflettere alla impossibilità che sia così trovata, è certo che il desiderio di raggiungere il piacere non può dare l'idea di qualche cosa di veramente buono o di buono in complesso, tale da controllare l'azione, un'idea la cui importanza consiste nel contrasto con il piacere che è per il momento il più fortemente ed attraentemente sentito; e che presuppone qualche considerazione sulla questione dove debba essere realmente trovata la propria soddisfazione. Riflettendo su questi desideri per certi piaceri, un uomo può senza dubbio giudicare uno di questi un bene migliore di un altro secondo il criterio della maggiore momentanea attrazione che questo ha per lui; ma un tale giudizio nè presuppone nè potrebbe produrre il contrasto del desiderato con il desiderabile, del bene momentaneo con il bene in complesso. Tale contrasto è presupposto invece in chiunque in qualche modo si distingue dai suoi sentimenti, distinzione che in un ulteriore periodo della sua azione produce l'idea di qualche *bene assoluto*. Questa idea deriva dal pensiero che ha un uomo di sè come persona di essere soddisfatta quando ogni sensazione nella quale può aver cercato soddisfacimento è passata. Questa è l'idea di qualche cosa nella quale può appagarsi non semplicemente per qualche momento ma almeno in modo più duraturo.

Potrebbe allora una contemplata successione di piaceri dargli questo soddisfacimento relativamente continuo? Potrebbe egli, mentre riflette su

di sè tanto da concepire la necessità di un bene duraturo riflettere sulla natura passeggera dei piaceri dei quali egli vede la successione? Potrebbe egli rimanere deluso nel sommare i momenti di una successione, supponendo che una successione di piaceri, di cui soltanto uno sarà goduto in ogni momento della serie e nessuno alla fine, sia il bene più duraturo che egli cerca e per cui egli chiama in giuoco il valore del piacere momentaneamente più attraente per la sua immaginazione?

224. Può sembrare non giustificabile rispondere negativamente a queste questioni, se non altro perchè ci troviamo di fronte l'opinione costante di molte persone illuminate che ci dicono che la loro concezione — la sola concezione che sembra loro possibile — di un bene vero è proprio quella di una massima somma di piaceri. Essi ci dicono che quando i piaceri contrastano col raggiungimento di un piacere particolare che non è in complesso un bene, significano semplicemente che il suo godimento è incompatibile con la realizzazione di una più ampia somma di piaceri che è per loro possibile di godere. Noi possiamo dubitare che tali persone abbiano realmente un criterio del bene come essi suppongono di avere; e non è assurdo negare che queste concezioni del vero bene, che è inerente a noi e che determina la nostra coscienza, possano comunque essersi formate allo stesso modo?

Ora, indubitatamente, se noi dobbiamo accettare come vera la descrizione che moltissime persone hanno dell'idea morale che li anima sotto l'influenza della filosofia corrente, se noi dobbiamo ammettere che il benessere significa per loro una somma di piaceri, e il più alto benessere la massima somma possibile di piaceri, è per noi inutile continuare nel nostro esame. Ma vi sono ragioni per non accettare tale idea basata sulla supposizione che ogni desiderio sia desiderio di piacere. Questa supposizione è dovuta principalmente, come è stato prima dimostrato, alla confusione in cui noi facilmente cadiamo, riflettendo su qualunque desiderio, fra l'oggetto la cui idea eccita il desiderio ed il piacere che noi pregustiamo nel raggiungimento del desiderio — il piacere del successo come è qualche volta chiamato.

Se un uomo di comune altruismo, non abituato ad una precisa analisi dei suoi dati psichici è invitato da un filosofo edonista a dire se, nei momenti di tranquilla riflessione quando è libero dalla pressione del desiderio o da una passione, il bene che egli desidera non è sempre piacere — non un singolo piacere ma una quantità più o meno distintamente pensata di piaceri o una semplice piacevole esistenza — è facile che egli risponda affermativamente. Risponderà affermativamente poichè essendo interessato a certi

oggetti e sapendo che, quando riflette sui suoi interessi, conosce il piacere che proverà quando raggiungerà il tale o tal altro oggetto, egli confonde il desiderio di soddisfarsi mediante il raggiungimento degli oggetti con un desiderio di soddisfarsi mediante il piacere del raggiungimento.

Senza dubbio questo piacere del raggiungimento è tale che riflettendovi l'uomo realmente lo considera come un godimento; vi è realmente un desiderio per questo che coopera con i suoi vari interessi ma che non potrebbe prendere il posto degli oggetti di questi vari interessi senza distruggere il desiderio e così la sua propria possibilità. Comunque questo non impedisce agli uomini, che sono assorbiti profondamente nel raggiungimento di oggetti diversi dal piacere, dal credere che il piacere sia l'oggetto della loro ricerca perchè essi sono consci di pregustare i piaceri della realizzazione. Noi allora interpretiamo facilmente questo piacere come composto di diversi piaceri ai quali si suppone che tutti i desideri siano diretti per la confusione sopra detta. Così noi crediamo che i nostri motivi siano da una parte passioni particolari, ognuna eccitata dall'immaginazione di qualche piacere o di qualche dolore, e dall'altra un desiderio deliberato di un bene costituito così di tanti particolari piaceri desiderati, quanti noi crediamo di potere ottenere dopo l'eliminazione dei relativi dolori. Questo desiderio è la base della nostra disapprovazione di certi piaceri non considerati come in complesso buoni, perchè non compatibili con l'acquisto di quella maggiore somma di piaceri che è più deliberatamente desiderata.

225. Abbastanza si è detto circa l'errore di supporre che tutti i desideri abbiano qualche piacere come loro oggetto. Ma scrittori che hanno pienamente riconosciuto questo errore, che hanno più strenuamente affermato che i desideri particolari sono circoscritti ai loro oggetti, e che questi oggetti in molti casi non sono piaceri, hanno aderito al concetto che il desiderio deliberato di ciò che è buono in complesso è equivalente al desiderio della maggiore quantità possibile di piacere. Costoro lo hanno è vero generalmente denominato un desiderio di felicità, ma sono stati anche generalmente proclivi ad accettare l'identificazione della felicità con una somma di piaceri, l'identificazione della massima felicità colla massima somma di piaceri. Avrebbe potuto forse essere diverso se l'ambiguità del termine *felicità* non tendesse a mascherare la difficoltà di trattare, secondo questa teoria, quel desiderio del bene altrui, la cui genuinità difficilmente contesteremmo. Certamente un desiderio del bene altrui, sebbene quel massimo bene consista per loro in piaceri, non è un desiderio di piacere per chi lo pone in essere,

a meno che costui desideri il piacere altrui non come un fine ma come un mezzo per il suo. Ora la benevolenza non deve considerarsi come un desiderio di piacere proprio diverso da quello di fare l'atto benefico; è questo uno dei pochi punti — ed è prova del miglioramento del nostro tempo che sia così — su cui i moralisti sembrano nella maggior parte d'accordo. Ma considerarlo un desiderio del piacere di fare l'atto benevolo è cadere nell'errore di supporre che un desiderio sia eccitato dall'immaginazione della sua propria soddisfazione — un errore dal quale sono esenti scrittori come BUTLER e HUTCHESON e recentemente il SIDGWICK (*Methods of Ethics*, libro I, cap. IV).

226. Un desiderio del bene altrui allora, sebbene sia un desiderio di produrre piacere ad altri, non è un desiderio di piacere. Noi possiamo, se vogliamo, applicare la designazione comune « *desiderio di felicità* » a questo ed al desiderio del nostro proprio benessere. Ma se il desiderio del nostro proprio benessere consiste in un desiderio di una somma di piaceri, noi applichiamo la designazione comune alle due specie di desideri in sensi assolutamente diversi. Noi dovremo considerare che vi sono due principî coordinati « *benevolenza* » ed « *amor proprio ragionevole* », simili, secondo la fraseologia dell'ultimo secolo, nell'essere principî calmi e regolati o deliberati ma completamente diversi come desideri in relazione agli oggetti a cui essi sono diretti, poichè uno è e l'altro no un desiderio di piacere. Noi dovremo supporre che questi servono indifferentemente come principî di approvazione e disapprovazione morale, essendo quella la ragione per respingere i piaceri desiderati, che sono incompatibili qualche volta con l'oggetto della benevolenza, qualche volta con quello dell'amor proprio ragionevole.

Che i nostri giudizi pratici sul vero bene poggino su due principî così diversi è una conclusione che una volta chiaramente affrontata, ogni studioso volentieri fuggirebbe come contraria al filosofico desiderio dell'unità ed a quell'ideale di sincerità di spirito che noi siamo abituati a considerare come compagna della più alta virtù. Il metodo di sfuggirla generalmente favorito degli utilitaristi presuppone l'errore, già sufficientemente notato, di supporre che i desideri buoni abbiano per loro oggetto il piacere della loro propria soddisfazione. Una volta avvertito questo errore, questa conclusione può solo evitarsi o negando più arditamente l'esistenza di una benevolenza voluta e disinteressata di quello che siamo pronti a fare ritornando in breve alla posizione di Hobbes, o riconsiderando l'idea che l'amor proprio ragionevole, il desiderio del proprio vero bene equivale al desiderio di una somma di piaceri.

227. Una tale considerazione ci è imposta da un'altra parte appena noi prendiamo nota del fatto già osservato, che i piaceri non possono essere goduti insieme. Un uomo che gode un piacere per la millesima volta non gode maggior piacere di quello che lo gode per la prima volta, per quanto chi calcola numericamente potrebbe ritenere che ne abbia già goduto di più; anzi se la novità aumenta il piacere, egli ne gode meno. Noi possiamo parlare, se vogliamo, di una grande somma di piaceri come di un bene più grande di quello di una somma minore, della più ampia possibile somma come del più grande e più nobile bene, ma dobbiamo ricordare se non vogliamo essere fuorviati dalle parole che noi parliamo di beni che non possiamo possedere nè sperare di possedere. Ora quando si giudica spassionatamente ciò che in complesso è il bene alla luce dell'esperienza presupposta da un tale giudizio, sembra che non si possa a meno di essere sensibile a questa circostanza e esserne determinato nel proprio giudizio. La riflessione sulla natura fugace dei piaceri è naturale a ciascuno non sofisticato nel moralizzare e non pregiudicato in sistemi filosofici.

Ciò si riscontra nella letteratura quanto più si estende la letteratura di riflessione.

Sarebbe più ragionevole supporre che questa fosse la causa della ricerca di qualche bene assoluto anzichè credere possibile di escluderla da tale ricerca. E se tale riflessione non può essere evitata, deve effettivamente impedire a colui che si chiede che cosa è ciò che può soddisfarlo di cercare questa soddisfazione in una somma di piaceri per quanto grande, credendo che questo lo soddisfi o tenda a soddisfarlo. In altre parole deve persuadersi che esso non è quel vero e definitivo oggetto desiderabile per cui si respinge un desiderato piacere particolare. Egli non può veramente prevedere la millionesima ripetizione di una sensazione piacevole, come quella che potrebbe dargli maggiore soddisfazione di quello che gli abbia dato il piacere sentito la prima volta. Non vuol dire che una persona, invitata da un filosofo a dire che cosa è il bene definitivo che lo determina, non possa esprimerla come la massima somma di piaceri, data l'impossibilità di definire tale bene in modo adeguato. L'azione dell'idea su di lui non dipende però dal concetto che egli può farsene. La questione è se l'idea, che realmente lo determina, può essere l'idea di una somma di piaceri dei quali deve sapere e ne è cosciente prima che l'idea lo determini coscientemente — che ogni piacere si esaurisce nel godimento. A noi sembra che questa questione una volta chiaramente posta richieda una risposta negativa.

228. Ma si può obbiettare: il fatto che una grandissima somma di piaceri non può essere goduta così complessivamente, cioè tutti insieme, non deve impedire di desiderare il godimento di questo complesso, che può avvenire successivamente, e di considerare questo successivo godimento come l'oggetto estremamente desiderabile? Ora senza dubbio, come già si è detto, un uomo può pensare di godere parecchi piaceri successivamente, può desiderare il loro successivo godimento e, riflettendo sul suo desiderio, considerare il godimento un bene. Ma non sono i piaceri nel loro insieme che lo attirano. Egli non può immaginarseli come un complesso perchè la immaginazione del piacere deve essere sempre quella di qualche specifico sentimento di piacere che deve aver cessato di occupare l'immaginazione prima che un altro se ne impossessi. Ciò che lo determina è il pensiero di sè, in quanto è capace di uno stato di continua esistenza piacevole od al contrario come soggetto di una simile continuità di dolore. Il considerare quanti piaceri vi saranno nel corso di una esistenza felice, a quanto ammonterà la loro somma non riguarda affatto nè determina il pensiero di ciò come desiderabile. Se un uomo non giudica come vero bene un piacere che ora l'attira per la sua incompatibilità con ulteriori piaceri, non è perchè egli si rappresenti due possibili complessi di piaceri, il primo come risultato del godimento del piacere che ora lo attrae: l'altro come il risultato della rinuncia a tale piacere e dichiari il secondo complesso più ampio. È perchè egli ritiene il piacere che disapprova come una interruzione non necessaria della piacevole esistenza che egli desidera, senza riferirsi a qualunque somma di piaceri che un calcolatore potrebbe enumerare come contenuti in essa.

Noi diciamo che così avviene se un immaginato piacere particolare è in un momento di riflessione dello spirito disapprovato per la sua incompatibilità con qualche altro piacere ulteriore che non deve significare qualunque piacere immaginato ma una supposta successione di piaceri. Ma mentre noi non neghiamo che un piacere attraente possa essere disapprovato per questo, noi non possiamo ammettere che la comune relazione di un uomo moralmente sano alla sua propria vera felicità come ragione per rigettare il piacere presente, debba essere così spiegata. Se ciò fosse non avrebbe molto effetto sulla condotta. Il pensarsi in uno stato di esistenza piacevole, se non fosse altro che questo, non potrebbe bilanciare l'attrattiva di un piacere immaginato ora intensamente desiderato. Un' immagine di dolore potrebbe esercitare un effetto sull' intenzione, ma difficilmente lo può un pensiero di piacere che non è un'immagine di un piacere particolare. In verità la relazione dell'uomo alla sua vera felicità è una relazione agli oggetti che prin-

cipalmente lo interessano, e per questo ha potere di controllo. Più esattamente è una relazione ad uno stato ideale di benessere di cui l'individuo sarà soddisfatto, ma gli oggetti dei principali interessi dell'uomo sono quelli che formano il contenuto. L'idea di un tale stato non è, è vero, pienamente realizzabile da noi, nè è concepita come tale. Gli oggetti, la cui realizzazione noi pensiamo come necessari al suo raggiungimento, non sono quelli che la realizzano completamente. Nel considerarli come vero bene il presentimento di un *ideale* migliore indefinibile è sempre presente. Ma in ogni considerazione sulla vera felicità, che è diversa dal vago malessere dell'edonista sazio e deluso, prende il primo posto la coscienza degli oggetti che noi cerchiamo di realizzare, la coscienza delle idee che noi ci sforziamo di effettuare. « Proprio perchè noi desideriamo il raggiungimento di tali oggetti, noi siamo infelici finchè non li abbiamo, e per le difficoltà di definirli mentalmente noi li pensiamo in blocco nel nostro pensiero come felicità. Ma essi non consistono in piaceri. Le loro idee che noi cerchiamo di realizzare non sono idee di piaceri. Sebbene noi possiamo pensare alla nostra vita nel raggiungerli o quando essi sono raggiunti — e certamente non possiamo pensarvi in altro modo — questa anticipazione è affatto secondaria. Essa esiste solo pertanto nella coscienza distinta o durante gli intervalli dell'energia rilassata o sotto la pressione di una argomentazione edonistica. È la realizzazione di questi oggetti ai quali noi siamo principalmente interessati, non la successione dei godimenti che noi proviamo nel realizzarli, ciò che forma il contenuto definitivo della nostra idea di vera felicità in quanto essa ha un contenuto simile.

229. Noi dobbiamo allora concludere che s'interpreta male la concezione della coscienza, in modo non del tutto inesplicabile, considerando l'idea di un più vero e più alto bene, con cui il bene di ogni piacere particolare o l'appagamento di ogni particolare passione può essere in contrasto — un'idea necessaria per avere il giudizio morale — come equivalente o riducibile all'idea di un più ampio complesso di piaceri godibili dalla persona che riconosce tale idea. Nello spirito di coloro sui quali l'idea ha un potere di controllo, il contenuto di esso è fornito dagli oggetti ideali ai quali costoro cercano di dare realtà, e la cui realizzazione forma il loro maggior desiderio. Un tale oggetto ideale è p. es. il benessere della famiglia [1]). In quelle forme di vita umana che noi possiamo conoscere, sia per i rapporti della

[1]) Si deve intendere che per oggetto ideale si vuol dire un oggetto presente nell'idea, ma non ancora dato realmente.

società presente sia per il ricordo del passato, questo benessere famigliare ha avuto probabilmente la più grande parte nella realizzazione del bene ideale. Quando un uomo riflette — sia pure indistintamente — sulla fugacità dei piaceri dalla cui immaginazione i suoi desideri sono di momento in momento eccitati, quando si chiede (praticamente anche se non teoricamente) che cosa può soddisfare l'io che permane e sopravvive a questi desideri, il pensiero del benessere della famiglia con la quale egli si confonde, e *che continua* oltre di lui occupa il suo spirito. È il desiderio di questo benessere ciò che forma la più generale e primitiva influenza che si contrappone dall'immaginazione del dolore all'attrattiva dei piaceri che noi ci immaginiamo. Se essa non è abbastanza forte per impedire tale ricerca di piaceri che si è dimostrata incompatibile con il benessere di una famiglia, almeno desta il rimorso per tale ricerca, e la coscienza del torto che si ha nel continuarla.

Ora per quante difficoltà vi siano nel definire adeguatamente questo interesse — e deve esservene perchè è un interesse che si concretizza sempre in nuovi modi sebbene fondamentalmente sia sempre lo stesso — sappiamo dire quello che esso evidentemente non è. Tale interesse non è direttamente o indirettamente un desiderio da parte di coloro che ne sono influenzati di ottenere un piacere particolare, o di assicurarsi una esistenza piacevole o di acquistare più piacere che si può. Senza dubbio nel prevedere un benessere famigliare l'uomo si pensa come cosciente e partecipante a questo benessere anche se egli crede di morire prima che l'idea del benessere famigliare sia realizzata. Così ognuno s'immortalizza pensando alla realizzazione di oggetti ideali con i quali da una parte si confonde e che dall'altra non può pensare come limitati dalla propria vita terrena, oggetti nei quali crede di sopravvivere anche dopo la morte. Ma poichè un uomo mira a realizzare il suo desiderio del benessere della sua famiglia e pensa al piacere di quella soddisfazione, supporre che questo sia l'oggetto del desiderio, sarebbe ripetere l'errore di supporre che un desiderio sia eccitato dall'idea della sua propria soddisfazione. Pensare che la concezione se pure è possibile che un uomo ha del benessere famigliare non sia altro che una concezione dei mezzi idonei ad una determinata successione di piaceri, sotto questo aspetto nulla ci dice. Rimane ugualmente vero che il suo desiderio del benessere famigliare è assolutamente diverso da un desiderio di piacere.

230. Può essere che non vi siano mezzi per provare come un dato di fatto che la forma prima nella quale il vero bene o bene in complesso fu

concepito, fosse quello del benessere famigliare. Le primissime forme nelle quali si sono estrinsecate le più essenziali idee pratiche devono sempre rimanere per necessità di cose fuori della sfera della investigazione storica. Considerando semplicemente la sua natura siamo giustificati nell'ammettere che l'idea del vero bene può soltanto divenire materia di conoscenza in vista della sua possibile realizzazione in un oggetto che eccita subito un grande interessamento, e si può nello stesso tempo ritenere che possegga la permanenza necessaria per soddisfare l'esigenza che deriva dall'involontaria concezione che un uomo ha della sua propria *immutabilità*. Si deve ricordare che l'idea del bene, come ogni idea pratica, è principalmente una esigenza. Non deriva dall'osservazione di ciò che esiste, ma da una interna esigenza il pensare che vi sia qualche cosa che concederà la soddisfazione che si cerca, quando pensiamo a noi stessi in quanto sopraviviamo a ciascun particolare desiderio ed al suo appagamento. È questa esigenza o bisogno che ci fa prima cercare di realizzare degli oggetti nei quali si può trovare qualche specie di soddisfazione duratura; ma è soltanto contemplando questi oggetti in qualche modo realizzati o in via di realizzazione che l'esigenza giunge ad una chiara coscienza di sè o che può dare l'idea di qualche cosa di veramente buono in contrapposto a qualche altra cosa che non lo è.

232. Ora fra gli oggetti così realizzati dall'esigenza della soddisfazione di un io immutabile, la cui contemplazione dapprima fornì il contenuto del bene ideale, sembra che i primi e più elementari debbono essere stati quelli che contribuirono a provvedere ai bisogni di una famiglia, ed a rendere i suoi membri vegeti e vitali. Se ci si chiede con quale diritto noi facciamo risalire l'istituzione della famiglia fino agli uomini primitivi, noi rispondiamo che non la facciamo risalire oltre l'interesse ad un bene duraturo. Noi non possiamo essere derivati in nessun senso intelligibile della parola da esseri incapaci di un tale interessamento anche se siamo stati generati da loro. Tali esseri incapaci non possono avere avuto una tale essenziale comunione con noi, quale quella che risulta chiamandoli uomini. Ma la capacità di un tale interessamento è anche capacità che rende possibile il legame famigliare.

Quella determinazione di un organismo animale da un principio autocosciente che crea un uomo, ed è il presupposto dell'interessamento ad un bene permanente, contribuisce ad una certa fusione dell'uomo con gli esseri con i quali egli è connesso con legami naturali, così che diventano per lui un altro se stesso, e nel provvedere per sè provvede per loro.

Proiettandosi nel futuro come un soggetto permanente di possibile bene o di possibile male — e deve così proiettarsi per cercare un bene immutabile — egli si associa i suoi affini. È questa associazione che neutralizza l'effetto che la visione della morte dovrebbe altrimenti esercitare sulla esigenza del bene immutabile. Ad un certo periodo di sviluppo intellettuale quando qualunque teoria dell'immortalità sarebbe per loro senza significato, gli uomini hanno di già pensando una società la cui vita è la loro propria vita ma che sopravvive a loro, un mezzo con cui essi trascendono i limiti della esistenza fisica.

232. Così noi concludiamo che nei primissimi periodi della coscienza umana in cui l'idea di un fine ideale poteva indurre qualcuno a mettere in dubbio il bene di un piacere immediatamente attraente, era già un'idea di un bene sociale — non di un bene privato dell'uomo — ma d'un bene per lui in quanto membro della comunità. Noi concludiamo che deve essere stato così, perchè è il pensiero che un uomo ha di se stesso come essere duraturo ciò che dà origine all'idea di un tale bene, e perchè il pensiero di sè come *immutabile* è inseparabile da una sua identificazione con altri nella cui vita coordinata egli crede di continuare a vivere. Conseguentemente gli oggetti che lo sforzo di realizzare questo pensiero pone in essere, e per cui l'idea del bene *immutabile* passa dal periodo più inconscio ad uno più chiaramente cosciente, sono sistemazioni di vita o modi di azione o applicazioni delle forze e dei prodotti della natura che contribuiscono ad un comune benessere. Quindi la distinzione che si suppone comunemente esistente fra la discussa benevolenza ed il ragionevole amor proprio come principî coordinati sui quali è fondata l'approvazione morale, è una finzione dei filosofi.

Con ciò si deve credere che non vogliamo negare che il ragionevole amor proprio sia una causa di morale approvazione, o cercare di ridurre la benevolenza in qualsiasi modo al desiderio del proprio piacere. Il significato è che la distinzione di bene proprio e di bene altrui non è mai entrata in quella idea di un vero bene su cui sono fondati i giudizi morali. Si deve aver creduto che fosse così senza dubbio (fuorchè per l'ipotesi egoistica), se l'idea stimolatrice del vero bene (come del proprio bene) avesse avuto per base il desiderio di una somma di piaceri, per quanto un desiderio di piacere possa essere sempre bilanciato da un altro desiderio di produrre piacere, e sebbene i due desideri possano provocare in certi casi lo stesso procedimento di azione esteriore. Ma infatti

l'idea di un vero bene individuale non è un'idea di una serie di piaceri da essere goduti dall'individuo solo. È sempre un'idea di soddisfazione di un io che permane e si considera come duraturo *immutabile*, ma che può solo considerarsi così identificandosi con qualche società. È sempre l'idea di soddisfazione di un io che può solo mirare ad una sua soddisfazione continua a condizione che questa sia anche soddisfazione per coloro nella cui comunità egli può soltanto pensare di continuare a vivere. Per scopi pratici, o in quanto essa per solito determina un uomo, è un'idea di un sistema di vita più o meno stabile ma sottoposta all'ostacolo continuo di azioni stimolate da passioni o da desiderio di piacere; un sistema di vita nel cui mantenimento o nel cui sviluppo egli ritiene che consista il suo *immutabile* benessere. Questo benessere egli lo concepisce senza dubbio come suo proprio, ma che egli lo concepisca esclusivamente come suo proprio — nel senso che non è ugualmente e relativamente un benessere collaterale degli altri — è incompatibile con il fatto che è solo in quanto vive in comunità, in quanto è parte della vita degli altri, in quanto vive nella continuità della famiglia o della nazione dello stato o della chiesa, che egli può avere quel pensiero della sua propria continuità a cui è correlativo il pensiero di un *immutabile* benessere. Il suo proprio benessere *immutabile* egli se lo rappresenta così necessariamente come un benessere sociale. La norma dell'azione, che una considerazione di questo benessere provoca, può qualche volta impedire di ubbidire ad impulsi generosi come impedirà sempre la realizzazione di un piacere attraente. Ma fra questa norma e quella della benevolenza non vi può mai essere conflitto, perchè hanno una sola ed identica legge basata sopra un unico identico desiderio di una propria soddisfazione continua, che nessun uomo può considerare durevole se non si identifica con una società il cui benessere è per lui come il suo proprio.

233. Dopo tutta questa argomentazione che può però sembrare già troppo prolissa, noi possiamo essere sicuri che risorgerà la vecchia obbiezione. Questo *immutabile* benessere che cosa è? — come è concepito dalla persona che lo desidera — che altro è se non una successione di piaceri o di stati in cui il piacere predomina sul dolore, sia che l'uomo pensi a sè od agli altri nel godimento di questa successione? Ma noi possiamo meglio rispondere infine a questa questione riassumendo in una forma sommaria la concezione che si è cercato di opporre a quella suggerita dalla domanda. Ma prima sarà bene di stare in guardia contro due malintesi che forse sono in noi quando ci facciamo queste domande. Anche se si risponda affer-

mativamente, noi non riduciamo la vita morale ad un origine di semplice successione di sentimenti. Come è già stato detto (n. 222) un desiderio del proprio *immutabile* benessere, sebbene il benessere cui si tende consista soltanto in una successione di piaceri, è del tutto una cosa diversa dal desiderio di un piacere immaginato. Esso presupporrebbe una coscienza di una diversa natura. Anche se noi vi rispondiamo affermativamente, il riconoscere una certa affinità non ci porterà ad identificare i motivi egoistici con gli altruistici. È chiaro che il desiderio di un benessere che consiste in una successione di piaceri individuali è affatto diverso dal desiderio di un benessere che consiste in una successione di piaceri altrui. Il fatto che un uomo può trovare piacere o dolore dalla conoscenza del piacere o dolore altrui non altera il fatto che il piacere od il dolore di ognuno riguarda se stesso. I desideri sono determinati dai loro oggetti, ed il desiderio di piacere avendo un oggetto assolutamente diverso è un desiderio assolutamente diverso da quello di produrre il piacere altrui. Se però il desiderio di un uomo per il suo proprio benessere è essenzialmente un desiderio di una successione di piaceri, ed il desiderio del benessere altrui un desiderio per gli altri di una successione di piaceri; i due desideri sono opposti, sebbene spesso siano principî conciliabili di azione, e noi dobbiamo ritornare alla concezione, che abbiamo cercato di eliminare, della coordinazione — diversa dall'identità — della benevolenza e dell'amor proprio ragionevole.

234. Ciò premesso alla questione: che cosa è il benessere che noi desideriamo in un momento tranquillo se non una successione di piaceri, noi rispondiamo che il principio di questo desiderio è un'esigenza di una duratura soddisfazione di un io che permane. In una successione di piaceri non può trovarsi tale soddisfazione, e col prolungarsi della successione come col primo piacere goduto non si raggiunge maggiormente tale soddisfazione. Sarebbe una delusione se un uomo sotto l'influenza di questa esigenza spirituale cercasse di soddisfarla in una successione di piaceri. Una tale delusione può essere possibile, ma noi non dobbiamo supporre che abbia luogo perchè molte persone errando nell'analisi della loro esperienza interiore affermano che essi non si rappresentano il benessere altro che come una successione di piaceri. L'esigenza di una propria soddisfazione continua ha portato ad un sistema di vita nel quale bene o male si dà qualche norma costante per soddisfare questi interessi che non consistono nel procurarsi il piacere, ma che possono venire generalmente descritti come l'interesse di sviluppare le nostre attitudini e quelle di coloro che c'interessano.

Quando un uomo si mette in un momento tranquillo a considerare in che consiste il suo *immutabile* benessere, e che cosa è ciò che egli desidera veramente nel desiderarlo, non si deve supporre che egli conduca il suo desiderio alla sua ultima causa cioè alla sua personalità che si autopone, o che egli pensi il suo oggetto nella forma astratta di quello che soddisferà l'esigenza che sorge da una tale personalità. Ma se rimane imparziale di fronte alle passioni ed alle prevenzioni filosofiche, egli identificherà il suo benessere con un sistema di vita che quella esigenza realizza. Il pensiero del suo benessere sarà per lui il pensiero di se stesso in quanto vive cercando con successo le varie utilità che la società determina per lui — prendendo il termine nel suo significato più ampio, utilità determinata forse dal provvedere alla sua famiglia, al miglioramento della salute pubblica od alla produzione di un sistema di filosofia. Gli elementi di questo benessere contemplato saranno gli oggetti di queste varie cure (per es. il provvedere alla famiglia od al risanamento di una città), oggetti in via di realizzazione, che quando sono realizzati contribuiscono veramente ad un bene sociale duraturo. Perciò l'uomo che vive per la vita perenne di una famiglia, di uno stato, di una chiesa pregusta un possesso duraturo e pieno che non potrebbe realizzare con godimenti successivi. Così egli può pensare di essersi realmente avvicinato di più ad un bene assoluto. Proprio in quanto egli è interessato a tali oggetti deve pregustare il piacere della loro realizzazione; ma gli oggetti non il piacere formano l'attuale contenuto della sua idea del benessere. Il passaggio del suo interessamento dagli oggetti al piacere ne sarebbe la rovina.

235. A chi accetta questa risposta, che abbiamo data su ciò che noi desideriamo nel desiderare il nostro vero o immutabile benessere, deve sembrare che si sia già risposto all'altra questione, che cosa è che si desidera nel desiderare il vero benessere altrui. È lo stesso benessere comune, lo stesso bene di una società che noi desideriamo come nostro. Senza dubbio vi sono generosi impulsi che consistono nel desiderio di produrre così semplicemente piacere agli altri, o di diminuire i loro dolori. Questi impulsi non si devono nè trascurare nè identificare con i desideri dei piaceri propri. Ma il desiderio del benessere proprio od altrui non deve essere identificato con tali generosi impulsi con i quali vi può essere conflitto, più che con quelli che sono eccitati dall'immaginazione del piacere. Gli oggetti la cui realizzazione l'uomo vagheggia mirando ad un tale benessere sono oggetti, come abbiamo visto, che egli necessariamente

pensa come realizzati tanto a vantaggio di una società che suo — per sè soltanto in quanto membro di una società. L'opposizione fra me e gli altri non è possibile in un tale benessere. I generosi impulsi ed i desideri dei piaceri possono è vero cooperare al desiderio del benessere in diversi gradi e in diversi casi, sebbene non equivalgano a quel desiderio. Gli oggetti più importanti nell'idea determinatrice del vero benessere di un uomo varieranno senza dubbio secondo le circostanze ed il temperamento. Per ritornare agli esempi già dati, l'idea del risanamento di una città, la composizione di un libro sopra un soggetto astruso possono assorbire lo spirito di un individuo, quando costui si mette a studiare che cosa particolarmente costituisce il contenuto dell'idea del vero benessere dal quale egli individualmente è influenzato. Nel primo caso si può ritenere che l'impulso di procurare piacere a certe persone o di sollevare i loro dolori possa effettivamente cooperare all'idea che determina l'individuo, mentre non lo potrebbe nell'altro caso. In entrambi i casi di nuovo i piaceri pregustati dalla realizzazione possono stimolare l'attività iniziata e diretta dall'interesse ad un benessere non costituito da piaceri, sebbene sia fatale che tali piaceri diventino i principali oggetti d'interesse. Ma per quanto l'idea di un vero bene possa variare nella forma particolare che presenta all'individuo secondo la speciale natura dei suoi più alti interessi ed in qualunque modo l'impulso della benevolenza o qualunque desiderio di piacere possa avere influenza su di lui, è certo che nel suo influsso sull'individuo come nell'ordinamento sociale, condizione ed effetto dell'attuazione individuale, l'idea non ammette distinzione fra bene proprio ed altrui. Come causa dell'azione e del giudizio morale essa deve ugualmente controllare il desiderio del piacere ed il desiderio di piacere e nel controllo essere indipendente dall'uno e dall'altro.

236. Ma ammesso che nell'idea del benessere vero ed *immutabile* di un uomo vi sia una tale identità del benessere suo e dell'altrui, egli deve pure pensarla in qualche relazione con gli altri e con sè. Egli può pensare il loro vero bene come suo ed il suo come il loro, ma come concepire — si chiederà — il vero bene altrui se non come la loro felicità, come la successione meno interrotta che sia possibile dei loro piaceri? Noi rispondiamo che la felicità che un uomo sotto l'influenza del bene duraturo cerca per gli altri, è la stessa felicità che sotto l'influenza della stessa idea egli cerca per sè. Noi abbiamo visto che la vera felicità come egli la concepisce per sè consiste nella realizzazione degli oggetti di vari desideri dai

quali è dominato, dei quali è soltanto capace in quanto si identifica con una società. La vera felicità come egli la concepisce per gli altri, consiste nella realizzazione da parte loro degli stessi oggetti. Il mio proprio interessamento a questi oggetti fa ch'egli attribuisca un simile interessamento agli altri, e nella realizzazione degli oggetti egli prevede una felicità per gli altri come per me. Ora l'interessamento come io lo provo in me, è un interessamento non al piacere ma agli oggetti che non sono piaceri; e ciò che io cerco di procurare agli altri è una soddisfazione di un simile desiderio, che non è un desiderio di piaceri. Io cerco di aiutare gli altri a raggiungere degli oggetti che suppongo comuni a loro e a me, e questi oggetti, non essendo piaceri per me non possono essere piaceri per loro. Nella realizzazione degli oggetti ci deve essere piacere per gli altri, supponendo il loro interersamento agli oggetti, come per me stesso; e prevedendo la realizzazione degli oggetti io senza dubbio pregusterò il piacere che vi è connesso. Ma sono principalmente gli oggetti ciò che io cerco di aiutare gli altri a realizzare; il piacere è soltanto relativo alla realizzazione di questi oggetti particolari. Io non avrei nessun interesse a trasmettere agli altri i piaceri relativi alla realizzazione di altri oggetti, sebbene siano ugualmente piaceri. È una vera felicità che io cerco per loro, e la verità della loro felicità dipende dalla natura degli oggetti desiderati che non sono piaceri alla cui realizzazione essa è semplicemente estranea.

237. Per essere più chiari noi possiamo ritornare di nuovo all'esempio di un uomo supremamente interessato al risanamento di una città. Un tale individuo è naturalmente descritto come desideroso della vera felicità dei suoi concittadini. Senza dubbio la sua grande cura è di aiutare gli uomini che egli si vede intorno a vivere felicemente, ed assorbito nella sua opera egli non analizza molto accuratamente che cosa si rappresenti quando egli pensa di farli vivere più felicemente. Ma questa analisi non è affatto essenziale. Se confusamente o affrettatamente egli dice che la felicità che egli cerca per loro consiste semplicemente in una successione di piaceri, l'errore è probabilmente di poca importanza pratica. Sarebbe più grave se egli commettesse lo stesso errore speculativo circa il fine che egli cerca per sè. Credere che il suo oggetto per sè sia un piacere — il piacere forse dell'opera riuscita — potrebbe rafforzare la tendenza a cercare piacere, dal quale un tale uomo simile a tutti noi deve essere veramente determinato, finchè potrebbe nascere il pericolo che tale tendenza s' indebolisse o facesse sparire o prendesse il posto dell' interessamento il quale è infatti la condi-

zione del piacere che trova nella sua opera. Un errore sulla felicità che egli cerca per gli altri non può avere tale effetto dannoso. Anche se credesse che il suo motivo consistesse nel desiderio del semplice piacere altrui e fosse realmente così, egli non sarebbe diventato un individuo che cerca il piacere. Egli sarebbe praticamente diventato un uomo meno saggio ed utile ma non un egoista.

Nondimeno una tale benefica persona interpreterebbe veramente male l'oggetto che sopratutto lo determina descrivendolo così. Non è il piacere come tale da essere goduto da altre persone ciò che egli cerca di ottenere, ma un miglioramento delle persone il cui piacere è cosa contingente e la semplice apparenza esteriore. Egli considera gli altri alla sua stessa stregua, come persone che hanno degli oggetti che è loro aspirazione di realizzare, la cui salute è la condizione della loro realizzazione e che formano parte di un grande fine sociale per lui come per loro. Egli concepisce come noi molto oscuramente che cosa è questo fine, sebbene senza il potere che l'idea dell'esistenza di un tale fine esercita su di lui non solo direttamente ma indirettamente per mezzo di quelle istituzioni sociali che sono il suo prodotto, egli non farebbe la vita che fa. Costretto a darne un'idea, egli facilmente nella sua descrizione collocherebbe il piacere relativo alla realizzazione al posto di quella realizzazione dei degni oggetti i quali egli cerca di aiutare i suoi vicini ad ottenere. Egli parla come se quella felicità altrui, che cerca di promuovere, fosse semplicemente piacere indipendentemente dalle condizioni del piacere, dove in verità essa è una realizzazione di attitudini che egli assegna agli altri senza una chiara analisi di ciò che esse sono solo in virtù della sua propria esperienza.

238. Vi sono due questioni però la cui considerazione può render l'individuo più chiaramente edotto quale sia realmente la sua opinione in materia, e può convincerlo che il fine che egli cerca di aiutare gli altri uomini a raggiungere non è il piacere come tale (sebbene si presupponga piacere nel loro raggiungimento) ma il raggiungimento degli oggetti che non sono piaceri. Si chieda se può considerare il valore del piacere che egli crede di affaticarsi a produrre come dipendente semplicemente dalla sua quantità, se egli non distingue per gli altri come per sè i piaceri nobili dai volgari secondo la natura dello scopo dai quali derivano e secondo lo stato d'animo a cui sono relativi. Se è così, ne deve seguire che non è il piacere come tale o per se stesso che egli cerca di produrre, ma il piacere relativo ad una vita il cui valore o la cui desiderabilità non

consiste nella sua piacevolezza. Si chieda se il fine ideale che egli cerca per gli altri come per sè, sebbene non mai realizzato, non sia qualche cosa nel quale possa trovare una soddisfazione continua; se egli stesso possa trovare la vera felicità in una successione di piaceri, ciascuno dei quali dopo essere stato goduto lo lascia con la coscienza di non essersi maggiormente avvicinato alla felicità. Si chieda se al contrario egli lo consideri come una condizione essenziale di ogni contributo alla propria felicità che lo avvicini di più al raggiungimento del suo fine, ad un perfezionamento delle sue attitudini che nessun godimento di piacere può dargli; e se il suo oggetto definitivo nel lavorare per la vera felicità altrui possa essere quello di dar loro una successione di piaceri, che non contribuirebbe alla vera felicità quale egli la cerca per sè.

239. Queste considerazioni possono far conoscere ad un tale individuo che il suo interessamento alla vera felicità sua ed altrui non è che un interessamento unico il cui oggetto non è una successione di piaceri, ma un suo miglioramento, una realizzazione delle sue attitudini da parte dello spirito umano. Queste attitudini non sono specialmente attitudini di piacere. Il piacere della loro realizzazione non differisce come piacere da qualunque godimento sensibile tranne forse che per la sua minore intensità. Esse sono attitudini di un certo genere di vita e d'attività della quale non può darsi alcuna idea adeguata (come si è detto prima) finchè non sono raggiunte. Che cosa possa essere il definitivo benessere noi non lo possiamo dire, possiamo solo dire che deve essere la completa realizzazione delle nostre attitudini per quanto l'idea che vi è un tale definitivo benessere costituisca l'ideale normativo della nostra vita. Ma delle particolari forme di vita e di attività noi possiamo dire che esse sono migliori e che contribuiscono di più al vero benessere che non altro perchè in loro vi è un'ulteriore realizzazione delle attitudini umane e perciò una maggiore idoneità al fine in cui solo può trovare appagamento. Quel desiderio di un vero bene, per cui noi respingiamo piaceri attraenti come piaceri che non devono essere goduti e sopportiamo i dolori repugnanti come dolori che si devono sopportare, è un desiderio di aiutare tali buone forme di vita e d'attività, perchè esse sono migliori.

Le speciali caratteristiche dell'oggetto nel quale si cerca il vero bene muteranno con le diverse età e con le diverse persone, secondo le particolari circostanze e di speciali temperamenti. Vi sono circostanze nelle quali questo oggetto non può presentarsi all'individuo altro che come il mezzo di pro-

curare dell'agiatezza alla famiglia, senza pensare al benessere di una più ampia società in cui sia inclusa la famiglia, o senza riferirsi ad altra forma di benessere famigliare diversa da quella che consiste nella soddisfazione moderata dei bisogni fisici. Può sembrare che vi sia una grande differenza fra una tale forma di desiderio del vero bene ed un'altra in cui questo bene si estrinseca, principalmente nell'aumento di qualche conoscenza o nel miglioramento della pubblica salute o nella ricerca di una santità personale. Ma in tutte queste forme il desiderio ha la comune caratteristica di essere diretto ad un oggetto che è tale per l'individuo solo in quanto egli si identifica con una società, e non cerca un piacere immaginario nè una successione di piaceri ma un miglioramento della vita sua e della società.

La virtù quale bene comune.

240. Noi ci siamo così lungamente soffermati sulla differenza fra il desiderio di un vero bene o benessere duraturo in tutte le sue forme ed il desiderio di una successione di piaceri per quanto ampia possa essere tale successione, per evitare errori nell'esaminare il processo mediante il quale si definisce l'idea di un vero bene, e nel definirsi dà origine alla concezione di particolari doveri. Noi dicemmo che questo processo era realmente inseparabile da quello già esaminato nelle sue principali caratteristiche, cioè dell'aumentare del numero delle persone fra cui il bene è considerato comune, e che riconoscono perciò d'avere reciproci doveri. Seguendo questa estensione come se fosse un processo indipendente trovammo che il suo prodotto era l'intuizione della coscienza educata che il vero bene debba essere tale per tutti gli uomini in modo che nessuno cerchi di guadagnare dalla perdita dell'altro, essendo ogni guadagno o perdita valutati con lo stesso criterio per ciascuno. Ma non si è così ancora messo in rilievo come la coscienza arrivi alla percezione di ciò che è il bene particolare e nella sua conseguente applicazione ai particolari doveri. Questa mancanza doveva essere corretta nel considerare la graduale determinazione dell'idea del bene che accompagna la progressiva convinzione che si tratta di un bene uguale per tutti gli uomini. Facemmo un passo indietro verso l'opinione comune, più facile a trovare adesione che molte opinioni già qui esposte, che l'idea di un vero benessere sia concepito dapprima dagli uomini sotto la forma di ciò che è necessario per rendere agiata una famiglia. Ora uno stato d'animo in cui l'idea del bene è solo

attiva in questa forma ed un altro in cui si arriva a concepire che il solo vero bene è la volontà buona, possono essere comuni? Non è inutile tentare di conciliarli come fasi dell'attività di un solo principio spirituale? Così sarebbe senza dubbio, se il desiderio di provvedere alle necessità di una famiglia esaurisse realmente l'esigenza spirituale da cui deriva. Ma questo non è il caso. Deve ricordarsi che provvedere ai bisogni di una famiglia, quale noi la consideriamo, non può essere stato un processo soltanto istintivo. Non può essere stato solo istintivo se supponiamo che fu un processo che possiamo intendere facendo richiamo alla nostra esperienza e che fu una fase dello sviluppo degli uomini quali noi siamo e quali noi conosciamo. Non avrebbe avuto nulla in comune con gli interessi di famiglia da cui siamo noi stessi influenzati, a meno che non si basasse sull'autocoscienza e non sull'istinto, sopra un'idea del futuro come un soggetto di una possibile felicità immutabile da realizzarsi nella soddisfazione dei bisogni della famiglia con la quale egli si confonde. Ora questo considerare la sua possibilità di divenire ciò che non è, in una società e per mezzo di una società, in cui vive una vita duratura, è potenzialmente un desiderare un miglioramento dell'umanità con la realizzazione delle sue attitudini e delle sue tendenze concepite come un assoluto fine desiderabile. Fra la più primitiva e limitata forma di interesse rappresentato dallo sforzo di provvedere ai futuri bisogni della famiglia e la sua forma più altamente universalizzata v'è l'interessamento dei buoni cittadini ai vari elementi di un benessere sociale. Tutti hanno una base comune nel bisogno di rendere stabile la propria felicità, che secondo la teoria che noi abbiamo cercato di sostenere è prodotta dall'azione di un eterno principio auto-cosciente dentro e sopra una natura sensibile. Comunque quella esigenza solo gradualmente estrinseca ciò che ha da chiedere. Finchè la vita è organizzata in modo da provvedere alla regolare soddisfazione dei bisogni sensibili non può emergere un desiderio che Aristotile chiama τὸ εὖ ζῆν diverso dal τὸ ζῆν [1]). Pure quella primitiva organizzazione di vita per mezzo della quale si ottiene tale soddisfacimento, essendo razionale non istintiva, sarebbe impossibile senza l'azione dello stesso principio *cosciente* che in una fase posteriore si estrinseca nella ricerca di fini pei quali la vita è un mezzo diverso dalla ricerca dei mezzi di sussistenza. Il più nobile interesse è latente nel più basso, nè sarebbe possibile tracciare una linea

---

[1]) τὸ εὖ ζῆν (vivere bene) distinto dal semplice vivere (τὸ ζῆν).

di separazione ove la semplice vita della famiglia cessa di essere l'unico scopo e comincia a farsi sentire l'esigenza del suo benessere.

241. Ma quando sia stata sufficientemente assicurata una provvista dei mezzi di sussistenza per far fronte ai fini della vita, che cosa si credono essere questi fini? Può un tale processo, nella concezione che gli uomini hanno dei fini, permetterci di parlare di un progresso dell'idea di dovere? Se l'idea del bene fosse semplicemente equivalente all'idea di un massimo di piacere, uno sviluppo di idee morali significherebbe semplicemente una progressiva scoperta dei mezzi di piacere. Non vi potrebbe essere un progresso dell'idea del dovere come un processo che determina la nostra concezione dei fini dell'azione. Se secondo questa ipotesi noi dobbiamo parlare di uno sviluppo morale, può essere solo nel senso di una progressiva conoscenza del fine, la cui idea non è soggetta a nessuna modificazione. Il caso è diverso se l'idea del bene è un'idea di ciò che l'uomo dovrebbe diventare a causa del suo divenire o per realizzare le sue attitudini o per soddisfare se stesso facendo così. L'idea del bene secondo questa concezione è un'idea, se così si può esprimere, che gradualmente crea il proprio contenuto. Non è un'idea simile a quella di qualunque piacere che un uomo serba di una esperienza che egli ha avuto e che potrebbe nuovamente avere. È un'idea a cui non corrisponde nulla di ciò che è avvenuto o che noi possiamo trovare nell'esistenza; ma che ci spinge a far succedere ed a realizzare certe cose. Cominciando ad agire in noi come un'esigenza che non sa ciò che la soddisferà, arriva ad avere una più chiara coscienza della sua propria natura e tendenza, riflettendo soltanto su ciò che produce, sulle abitudini, sulle istituzioni e sui modi di vita che quasi inconsciamente ha realizzato. Allora lo sviluppo morale non consisterà semplicemente in un progresso nella scoperta e nella pratica di mezzi idonei ad un fine che rimane assolutamente lo stesso per il soggetto del progresso. Esso presupporrà una progressiva determinazione dell'idea del fine stesso in quanto il soggetto, riflettendo su ciò che ha fatto ed è divenuto per l'influenza dell'idea, ma senza riflettervi adeguatamente, viene a meglio conoscere ciò che egli è capace di fare e diventare.

242. In questo senso noi abbiamo la prova di un progresso morale nel risultato e possiamo intenderne il suo principio; ma rimangono oscure le fasi del processo nelle quali così si estrinseca il principio. Come si è già detto, un tale fine (come il provvedere al mantenimento della famiglia) se è cercato non per istinto ma colla coscienza del fine a cui si mira, pre-

suppone nella persona che lo persegue un motivo del tutto diverso da un piacere immaginato o la soddisfazione di un bisogno. Esso presuppone il concetto di una felicità possibilmente duratura ed uno sforzo di raggiungere questa felicità con quella degli altri. Vi è già un desiderio morale e spirituale diverso da un desiderio sensibile o semplicemente naturale; l'interesse ad un oggetto formato soltanto dal pensiero, un interesse nell'effettuare qualche cosa che dovrebbe essere, come distinto dal desiderio di sentire di nuovo un piacere già provato. Ma essere determinato da un tale desiderio non vuol dire che si sia coscienti della sua natura, e per gli uomini che sono sotto la sua influenza non è necessario avere una concezione di un bene morale come diverso da un bene materiale. I mezzi di sussistenza, il calore e il vestiario, possono loro sembrare le sole cose buone che essi desiderano per sè e per gli altri.

Questo può essere probabilmente il caso di qualche tribù selvaggia ancora e può anche essere stato il caso dei nostri antenati. Se ciò fosse, del processo da cui essi derivano noi nulla sappiamo perchè essi già ne erano usciti quando entrarono nella primissima fase di mentalità che ha lasciato qualche ricordo di sè. Tutto ciò che noi possiamo dire è che un interesse morale e spirituale nel senso spiegato — per quanto ignaro della sua natura ed inconscio di essere diretto verso oggetti che non siano materiali — deve avere operato per produrre le abitudini e le istituzioni, le norme del bene e del male che noi possediamo per quanto remote ed elementari. Noi inoltre sappiamo che se riflettiamo su quell'interesse (anche quale desiderio di provvedere semplicemente ai bisogni di una famiglia) coloro che ne sono stati influenzati devono essersi accorti di avere oggetti estranei alla soddisfazione della loro natura sensibile. In tale caso essi non potevano fare a meno di pensare più o meno distintamente a quel benessere immutabile della famiglia che era la loro più grande finalità consistente in ogni modo nella continuazione in altri di un desiderio simile al proprio, cioè nella propagazione della virtù.

243. Noi non possiamo dire quando, come e per quali gradi si sia attuato questo processo cosciente. È ragionevole supporre che sia stato impossibile prima che l'uomo non si sia fino a un certo punto liberato dagli stimoli urgenti dei bisogni naturali. Il provvedere alla famiglia è occupazione già troppo assorbente perchè un uomo si chieda la ragione del perchè agisca così e quindi arrivi a conoscere che esiste una natura morale in lui e negli altri di un valore morale diverso da ciò che è sensibile. Per quanto

sia forte in lui il desiderio del benessere della sua società — che come abbiamo visto è essenzialmente un desiderio morale — finchè non si è liberato dal bisogno costante di provvedere in forme materiali a quel benessere, egli non ha tempo di pensare al valore intrinseco delle persone per le quali egli lavora, e dei mezzi con i quali egli provvede. Comunque in un modo o nell'altro — per quali gradi non sappiamo — per tutti i popoli che hanno una storia è venuto il tempo della riflessione cosciente e con essa il primato di un interessamento ai valori morali come tali su questi desideri non coscienti della loro moralità. Superiore al desiderio di rendere possibile la vita ai membri di una famiglia o di una tribù, è quello di renderli *persone* di una certa specie, di formare in loro certe qualità non come un mezzo per ciò che il possesso di queste qualità può determinare, ma semplicemente per il possesso stesso: per produrre in loro abitudini che hanno il loro intrinseco valore come forme di attività nelle quali l'uomo raggiunge ciò che la sua natura gli permette di raggiungere e nelle quali si trova felice. Si dà origine in altre parole ad una concezione di cose buone per lo spirito, che hanno un valore distinto ed indipendente dalle cose buone per il corpo, se non ad una concezione delle sole cose buone nei cui confronti ogni altra è soltanto relativa.

Già nelle più antiche fasi del progresso dello spirito umano, delle quali noi abbiamo qualche ricordo, questa distinzione è virtualmente riconosciuta. Una tale classificazione formale come quella che Aristotile ritiene sia familiare fra τὰ ἐκτὸς ἀγαθά, τὰ περὶ ψυχήν e τὰ περὶ σῶμα [1]) è s'intende solo il prodotto di ciò che può essere chiamata riflessione sulla riflessione. A questo sono giunti gli uomini che hanno non solo imparato a riconoscere ed a valutare le qualità spirituali, a cui le cose materiali servono come strumenti o mezzi di espressione, ma che hanno formato la concezione astratta di un universo di valori, che può essere esaurientemente classificata. Ma indipendentemente da tali astratte concezioni, noi riscontriamo nelle primissime letterature a noi accessibili la concezione e l'apprezzamento di virtù non fisiche, di caratteri e di attitudini che non sono in diretta relazione con i sensi o con i bisogni sensibili: coraggio, saggezza, fedeltà e simili. Almeno si percepisce la distinzione fra le cose buone sensibili che diventano di proprietà dell'uomo o appartengono e ineriscono a lui esteriormente, e le buone qualità umane. Può essere che le ultime siano

[1]) Beni esterni, beni dello spirito e beni del corpo. *Etica*, I. VIII, 2. A. 8. 1098b, 12: νενεμημένων δὴ τῶν ἀγαθῶν τριχῇ, καὶ τῶν μὲν ἐκτὸς λεγομένων τῶν δὲ περὶ ψυχὴν καὶ σῶμα.

considerate in relazione alle prime come qualità che contribuiscono al benessere materiale di una società; ma sebbene non vi possa ancora essere una chiara idea della virtù, come di un puro bene in sè indipendente da ogni altro risultato estraneo che essa possa ottenere, s'intende che la prosperità e il merito della prosperità sono cose diverse. Il riconoscimento del merito è in sè un riconoscimento di un bene morale o spirituale, distinto da un bene sensibile o materiale. È una prova che la natura morale implicita nel desiderio di un benessere sociale ha riflettuto tanto su se stesso da arrivare a concezioni morali.

244. In qualunque tempo, in qualunque luogo dunque il desiderio di un bene morale sia arrivato a comprendere in sè qualsiasi idea di benemerenza sociale — le qualità che fanno il buon famigliare, il buon cittadino, il buon membro della tribù — noi abbiamo il principio di quella educazione della coscienza, il cui fine è la convinzione che il solo vero bene consista nell'essere buono. Questo processo è propriamente complementare a quello prima analizzato, il cui fine era descritto come la convinzione che il vero bene è bene per tutti gli uomini a causa della stessa natura ed attitudine. Un processo è complementare all'altro perchè il solo bene nella cui ricerca non vi può essere conflitto d'interessi, il solo bene che è realmente comune a tutti coloro che possono cercarlo, è quello che consiste nella volontà universale di essere buoni, nella ferma inclinazione in ciascuno di realizzare il più ed il meglio dell'umanità nella sua propria persona ed in quella degli altri. La convinzione di una comunione di bene per tutti gli uomini non può mai essere realmente armonizzata con le nostre idee di ciò che è bene, finchè la propria devozione ad un ideale di reciproco aiuto non sia il fine in relazione al quale si formano queste idee.

245. Noi siamo infatti molto lontani nella nostra ordinaria concezione del bene nostro od altrui dall'osservare una tale norma, e proprio per questa ragione la convinzione della comunione del bene di tutti gli uomini ha così poca influenza positiva sui nostri giudizi pratici mentre ci influisce come principio astratto. È una fonte di consigli di perfezione che noi non sappiamo eseguire. Essa si fa sentire in certi divieti, per es. in quelli della schiavitù, ma non esercita un tale effetto nella sistemazione della vita da assicurare molta reale possibilità di sviluppo a coloro che sappiamo di aver torto di adoperare come cose e non come persone. Essi sono abbandonati al caso nella corrente delle competizioni, nelle quali noi confessiamo che il

debole non ha fortuna. In quanto essi hanno diritti negativi — il diritto di essere lasciati stare — essi sono ammessi nella comunità della società civile; ma le cose buone alle quali si dirigono effettivamente gli scopi della società finiscono di non essere tali per loro. La società civile può essere ed è fondata sull'idea che vi sia un bene comune, ma quell'idea in relazione ai membri meno favoriti della società è effettivamente sterile, perchè il bene è cercato in oggetti che presuppongono delle competizioni. Essi sono di un tale genere che non possono essere ugualmente raggiunti da tutti. Il successo di qualcuno nell'ottenerli è incompatibile con il successo degli altri. Finchè l'oggetto generalmente cercato come buono non diviene uno stato spirituale o un carattere, la cui realizzazione prossima o remota è per ciascuno un contributo alla sua realizzazione da parte di ogni altro, la vita sociale deve continuare ad essere guerra, una guerra è vero in cui il principio neutrale è costantemente esteso e tende costantemente alla pace, ma in cui nello stesso tempo si aprono costantemente nuove prospettive di ostilità con nuove prospettive d'insuccesso per i più deboli e nuove possibilità di sconfitte per il più debole.

CAPITOLO V.

Lo sviluppo dell'ideale morale.

(Continuazione).

D) LE CONCEZIONI GRECHE E MODERNE DELLA VIRTÙ.

246. Noi dovremo ora considerare più dettagliatamente come quella graduale spiritualizzazione o smaterializzazione dell'idea del bene mediante la quale solo può rispondersi alla esigenza interiore che è la sua causa, si manifesta in quelle determinate forme di virtù e di doveri che la coscienza pura riconosce. La concezione della virtù è la concezione del bene sociale che si basa sopra un certo carattere o abitudine di volontà. Ogni virtù deriva dallo sforzo dell'individuo di cercare la felicità in qualche bene considerato quale vero e immutabile, e l'individuo può soltanto concepirlo come bene in quanto è comune a lui ed alla società. Egli deve in qualche modo identificarsi con gli altri per concepire se stesso come il soggetto di un bene che può essere opposto a quei beni che scompaiono dopo il loro appagamento. Così la pratica della virtù e la norma corrente della virtù che da

una parte presuppone la pratica e dall'altra vi reagisce e la sostiene, hanno una storia che corrisponde allo sviluppo graduale ed alle determinazioni dell'idea di ciò che è il bene sociale.

La virtù che è praticata e che si riferisce ad un comune benessere, costituito da tali cose buone quali secondo la distinzione già data, cadrebbero sotto la denominazione di beni corporali ed esterni, ha invero un elemento identico con la virtù che si riferisce ad un benessere di cui la virtù fa parte integrale, ma ha anche una importante differenza. L'identità fra i due generi di virtù consiste nel fatto che il bene relativo a ciascun genere è un bene comune ed è desiderato come tale. In ambo i casi la virtù rimane un desiderio che è effettivamente distinto da ogni desiderio di piacere da ogni passione egoistica, diretto verso un oggetto che l'individuo si rappresenta come comune con gli altri e perciò desiderabile. La differenza consiste nei gradi di virtù e di adeguatezza paragonati fra di loro nei quali si estrinseca il bene comune.

Quando il fine a cui si riferisce il bene sociale è semplicemente qualche forma di materiale benessere, lo sforzo è diretto ad un fine di valore semplicemente relativo come se fosse di valore assoluto. Quello sforzo si acquieta come abbiamo visto nell'esigenza interiore di una vera e continua felicità e questa non si raggiunge con dei mezzi idonei ad ottenere una successione di piaceri come con la successione stessa, con il possesso di qualche cosa che un uomo od un gruppo di uomini può possedere ad esclusione di ogni altro. Un bene comune consistente in un tale possesso è inadeguato — concepito in modo da negare ogni sforzo morale — e la virtù animata da questa concezione conseguentemente è di molto inferiore sebbene abbia un principio d'identità, come si è visto, con una virtù più alta. Considerato semplicemente come « sacrificio » può essere al livello della più alta virtù. Può essere un vero sacrificio quello che il guerriero barbaro fa della sua vita perchè la sua tribù possa conquistare un pezzo di territorio dei suoi vicini, come quello del missionario che muore per portare il Vangelo ai pagani. Ma è un concepire falsamente ed astrattamente la virtù non dare nessuna idea del fine alla cui realizzazione ci si è dedicati. Il valore reale della virtù aumenta quando sorge una più chiara e piena concezione del fine a cui la virtù è diretta, del fine quale carattere non quale successo, come una realizzazione di attitudini umane interiori non come un aumento di beni esteriori, come una funzione non come un possesso. Il progresso dell'umanità circa la norma e la pratica della virtù consiste in un tale sviluppo dell'idea del suo fine.

247. Noi dobbiamo ricordarci del famoso detto di Kant nel *Fondamento della Metafisica della morale* « nulla si può concepire nel mondo od anche fuori del mondo che possa essere chiamato bene senza altre determinazioni, all'infuori della *volontà buona* ». Nel descrivere il progresso come una maggiore convinzione che il solo bene incondizionato è una buona volontà, e per ciò un più ampio riferimento della virtù a questo bene incondizionato come suo bene, noi corriamo il pericolo di essere fraintesi. Il lettore potrà dire che si vuole significare con ciò che nessuna azione è moralmente buona come dovrebbe se l'oggetto dell'agente non è quello di promuovere il bene o di divenire buono. È stato questo l'oggetto in relazione al quale, le abitudini o le disposizioni ordinariamente stimate virtuose sono venute ad essere così considerate? Se l'ultimo detto della coscienza illuminata deve essere secondo S. Paolo questo « *che dove non vi è fede vi è peccato* » e se nessuna azione è moralmente buona se non è compiuta disinteressatamente, dovremmo comporre qualche nuova διαγραφή o schema di virtù incapace di adattarsi naturalmente al significato attuale dei nostri termini di lode e di biasimo? Non è più ragionevole dire con Hume « che nessuna azione può essere virtuosa o moralmente buona se non vi è nella natura umana qualche motivo determinante diverso dal senso della sua moralità? » [1]).

La formula data da Kant può certamente essere intesa in modo da provocare queste obbiezioni. La volontà buona può significare un volere posseduto da qualche idea astratta di bontà o di legge morale, e, se tale possesso fosse possibile, tranne forse durante i momenti di speciale rinuncia alle contingenze della vita, significherebbe una paralisi della volontà per tutto ciò che interessa l'umanità. Non sarebbe più la volontà del buon lavoratore, del buon padre o del buon cittadino; ma non è così che noi intendiamo la volontà buona. Il principio che qui si cerca di sostenere è che la perfezione del carattere umano — una perfezione dell'individuo che è anche quella della società e della società che è anche quella dell'individuo — è per l'uomo il solo oggetto di assoluto ed intrinseco valore; che questa perfezione, che consiste in una realizzazione delle attitudini umane secondo una diversa idea, noi non possiamo conoscere o descrivere dettagliatamente se non quando è già realizzata. La suprema condizione di ogni progresso verso la sua realizzazione è l'azione sotto una od altra forma del desiderio della sua attuazione, come desiderio e volontà dominanti. Lo stesso interessamento

[1]) *Treatise of Human Nature*, Libro III, p. II, § I.

non indipendentemente da altri interessi ma collegato organicamente con loro, deve essere attivo in ogni carattere che partecipa a questa perfezione o vi si avvicina, poichè questa perfezione, essendo quella di un agente che è propriamente un oggetto per sè, non può consistere nell'usare di sè come un mezzo, ma soltanto nel considerarsi come un fine.

248. Noi riteniamo infatti che la valutazione della virtù, il giudizio di lode e di biasimo si riferisca sempre non a qualche cosa di fugace nell'uomo, ma all'uomo stesso come oggetto del valore definitivo da cui deriva il valore di ogni virtù. In quelle primitive condizioni sociali dove l'attenzione è così necessariamente concentrata nel semplice mantenimento della vita ove non si sviluppano la cultura o la riflessione, noi dobbiamo ritenere che sia la visione delle persone famigliari quella che fa sì che si abbia un interessamento famigliare. Così ora per la persona povera che lotta continuamente tutto il giorno per rendere la sua famiglia agiata non è l'idea della famiglia ma la visione dei figli, quali persone che potranno vivere meglio nel futuro, il movente del suo lavoro. Le primitive virtù che significano soltanto il coraggio della lotta per la vita della quale gli altri godono il beneficio, hanno ancora il loro principio nell'idea di ciò che l'uomo valoroso e gli altri diventerebbero in loro e per loro. Di mano in mano che l'orizzonte delle umane possibilità si estende, che nuove forme di bene sociale relative alla realizzazione di queste possibilità vengano ad essere riconosciute, la concezione della virtù diventa proporzionalmente più complessa. Per un Ateniese del periodo fiorente dell'Ellade il termine che noi possiamo solo rendere con la parola « la virtù », era evidentemente usato in ogni campo delle attività umane [1]) — poco meno vaste e varie dei nostri — per cui Aristotile trova necessario distinguere le virtù intellettive da quelle di abitudine e di carattere. Ma per quanto possa sembrare strano per noi, che vi siano state le specie di eccellenza e di abilità che noi chiamiamo virtù degli uomini, per quanto poco possano essere state determinate da una concezione di legge morale e da un dovere dovuto dall'uomo a Dio od al suo prossimo come tale, esse dipendevano pure teoricamente e praticamente dalla concezione del vero valore che non consiste in un avvenimento, nel suo piacere o nella buona fortuna, ma in ciò che l'uomo può fare e può divenire. La virtù era una δύναμις εὐεργετικὴ [2]) una facoltà benefica. Il limite di ciò che si

[1]) *Tucidide*, I, XXXIII, 2; II, XI, 6. ARIST., *Rettorica*, I, IX, 2.

[2]) ARIST., *loc. cit.*

riconosceva come ben fare era ampio come il limite delle capacità di cui gli uomini erano coscienti. Vi era una virtù che si poteva dimostrare così nel mestiere come nelle funzioni del magistrato o del soldato o del capo di famiglia; ma ciò che regolava la valutazione della virtù e ne ispirava o sosteneva la pratica in tutti questi casi era l'interesse alla realizzazione da parte degli uomini di ciò che erano capaci di fare e di divenire.

249. Vi sono età senza dubbio nelle quali questo interessamento sebbene abbastanza attivo è poco consapevole di sè, età in cui non ci si chiede come le azioni lodevoli cooperino reciprocamente o contribuiscano al fine che era stato perseguito con poca coscienza della sua natura. Quando e come sia raggiunto il periodo cosciente, quali siano le condizioni per cui qualche nazione lo raggiunge mentre altre in apparenza no, noi non sappiamo; ma quando è raggiunto ci si chiede quali siano le certe e precise concezioni dei fini principali da raggiungere. Vi è una sola direzione comune a tutte le forme di attività considerata virtuosa che spiega e giustifica quel concetto? Questa questione non ha semplicemente un valore speculativo. Nel processo con cui si raggiunge una chiara ed armonica coscienza della natura dei fini già perseguiti sotto l'influenza di qualche idea di valore quasi incosciente appare la incompatibilità di alcuni di questi fini con altri e la possibilità di regolare la vita in modo da evitare lo sviamento di certe attività indirizzandole in modo che esse possano realmente contribuire ad un unico fine di supremo valore comunque questo possa essere concepito. Convinti della unità della virtù che trova un'espressione così chiara e così forte nei filosofi greci, noi facciamo un tentativo di riformare il concetto corrente delle diverse disposizioni ed azioni ritenute virtuose e d'introdurre un sistematico ordine di vita per gli individui e le collettività corrispondente all'idea dell'unità del fine.

L'abitudine comune ai difensori del cristianesimo ed ai cultori delle scienze naturali di derogare dal sistema dei *puri filosofi* ci ha portati ad ignorare troppo l'immenso servigio pratico che Socrate ed i suoi discepoli hanno reso all'umanità. A loro si deve la visione unitaria delle virtù e dei doveri che ancora possiede la coscienza del cristianesimo, quando imparzialmente si rifletta su ciò che si deve fare. I predicatori religiosi hanno senza dubbio determinato le speranze ed i timori che ci spingono alla realizzazione della virtù o che ci scuotono dal nostro torpore. Le società religiose hanno spinto gli uomini alla realizzazione di certi doveri e li hanno condotti a riconoscere che vi sono dei doveri anche verso coloro che prima

erano trattati come estranei a tali doveri. Ma l'idea viva di ciò che sono i doveri e le virtù nelle loro differenze e nella loro unità rimane per noi nelle sue linee principali l'eredità della filosofia greca.

250. Nel loro insegnamento etico i più grandi filosofi greci, ai quali il Cristianesimo deve non la sua ispirazione morale più alta ma le sue categorie morali, le sue forme della ragione pratica, non pretesero mai avere inventato qualche cosa. Essi morirono non conclamando di essere i profeti di nuove verità, ma esponendo i principî pei quali il buon cittadino già da se stesso troverebbe di aver agito, se avesse meditato sull'argomento. Essi cercarono una visione più chiara del fine e del vero bene a cui si rivolge la vita cittadina, il βίος πολιτικός. E questa concezione della loro missione non era meno vera che nobile, superiore com'era alla personale ostentazione di sè. Essi fecero veramente in modo che la ragione, in quanto opera sugli uomini, diventasse più chiaramente conscia dell'opera da essa compiuta nella creazione e nel mantenimento della libera vita sociale e nelle azioni delle quali la vita è subito la causa e l'effetto. Nel divenire così conscia della sua opera la stessa ragione per mezzo loro si realizzò maggiormente nella vita umana. L'esigenza di una felicità duratura di un bene vero e duraturo sotto l'azione dei bisogni e degli impulsi sociali umani ha prodotto le istituzioni sociali e famigliari. Queste alla lor volta hanno prodotto certe disposizioni spirituali e delle energie riconosciute come benefiche, stimolate da quel riconoscimento dell'uomo sociale ma non ancora guidate da una chiara coscienza del fine che li avvalora. Arrivando a quella coscienza di sè come avvenne specialmente per i filosofi greci, la stessa esigenza spirituale che ha dato origine alle vecchie virtù produsse una virtù che era in un certo senso nuova ed importante, un carattere che non si sarebbe ottenuto senza intendere la legge a cui essa ubbidiva, senza conoscere che cosa era il vero bene per il quale si era sempre agito inconsciamente.

251. Noi parliamo del mutamento propriamente in quanto consiste non semplicemente in una nuova teoria sulla virtù, ma in un più alto grado della virtù stessa. Socrate ed i suoi discepoli non sono giustamente considerati come i fondatori di una filosofia morale, come per esempio Hume con il *senso morale* o gli evoluzionisti con l'ereditarietà. Essi rappresentano, per non dire che hanno introdotto, una nuova esigenza o una più viva espressione di una vecchia esigenza della natura morale. Ora sebbene la nostra attuale vita morale possa sempre essere al disotto di ciò che la nostra

coscienza esige da noi, essa cerca di rispondere alle più alte esigenze della coscienza e non s'eleva senza queste. Una tale esigenza è implicita nella concezione dell'unità della virtù, in quanto è determinata da un'idea di bene pratico che doveva essere la causa cosciente della perfetta vita virtuosa, un'idea che consiste in qualche intrinseca eccellenza, in qualche piena realizzazione di attività dello spirito pensante e volitivo. Noi abbiamo qui — non nella sua origine ma in quella prima chiara espressione con la quale essa manifesta la sua vita — la convinzione che ogni forma di bene reale presuppone una volontà di essere buoni che non ha altro oggetto che la sua propria realizzazione. Quando la stessa convinzione si fece strada nel mondo non nella forma di una filosofia ma nel linguaggio di una aspirazione religiosa « benedetti furono i puri di cuore che poterono vedere Dio », e quando vi fù modo di potere contemplare la vita di una persona umana che aveva realizzato questo ideale, essa esercitò maggiore influenza sulle persone di quello che non abbiano esercitato le scuole greche e mosse il cuore con una nuova forza. Ma se costoro così determinati si domandassero essi stessi che significato ha la moralità — in che consiste la moralità che è purezza di cuore — la risposta sarebbe probabilmente consciamente o no ancora quella dei filosofi greci.

252. La purezza di cuore può solo consistere nella natura dei suoi motivi o dei suoi principali interessi. Le azioni esteriormente uguali rappresentano un cuore più o meno puro a secondo che il motivo che le determina è più o meno, solamente o principalmente, un desiderio in una forma o nell'altra di ciò che è veramente buono, o, per dire la stessa cosa in un modo meno facile ad essere fraintesa, secondo che il motivo appartiene ad un carattere più o meno dominato da un tale desiderio. Questa distinzione della vera dalla virtù apparente fu espressa da Platone e da Aristotile con una chiarezza definitiva. La loro idea del vero bene era invero soltanto formale e provvisoria come per ragioni già dette deve essere ogni tale idea; sebbene, a meno che l'umanità abbia vissuto i suoi ultimi duemila anni invano, l'idea formale e provvisoria del bene abbia più significato per noi che per i Greci. Ma che una cosciente direzione verso questo bene, una purezza di cuore in questo senso, fosse la condizione di ogni virtù e costituisse l'essenziale unità fra una forma e l'altra di virtù, questo essi poterono affermare con tutta la tenacia e la forza che potrebbe loro invidiare un cristiano il quale invero si trova in forte contrasto dovendosi richiamare a motivi sensibili che sono comuni nella chiesa Cristiana e forse necessari per

gli scopi pratici del popolo. Τοῦ καλοῦ ἕνεκα· κοινὸν γὰρ τοῦτο ταῖς ἀρεταῖς è la formula che Atistotile nell'insegnamento suo e del suo maestro pone come base del bene [1]). Una tale formula sarà stata usata anche dagli ipocriti, ma nel suo significato originale è conforme al grande principio che una direzione della volontà umana verso le più elevate possibili realizzazioni delle sue facoltà è la base comune di ogni forma di vera virtù. Questa direzione del volere per Aristotile e Platone doveva essere basata sull'abitudine, ma l'abitudine anche nelle sue prime e meno riflessive forme coscienti doveva sottostare alla direzione della ragione personificata nella legge in un educatore personale, e per mezzo di appropriati insegnamenti a tempo debito si passava ad una piena intelligente e cosciente conformità della ragione che ne era la base. Con questa direzione del volere, con una razionale apprensione ed un fortissimo desiderio si formava ogni virtù [2]); senza di ciò non ve n'era, propriamente parlando, nessuna, ma soltanto una possibilità di virtù quale può sorgere dalle tendenze e dalle abitudini, diretta esteriormente a fini più alti di quelli che il soggetto ha coscientemente fatto propri.

253. Questa concezione del principio fondamentale di ogni virtù contraddistingue la dottrina di Platone e di Aristotile da ogni forma di edonismo o di utilitarismo edonistico. La condizione di una azione virtuosa non consiste per loro in un certo effetto, ma nella sua relazione ad un certo oggetto razionalmente desiderato da chi agisce; e questo oggetto non era di tal natura da eccitare secondo gli edonisti soltanto desiderio — nè un piacere immaginato. Ma uno studioso di questi filosofi potrà riconoscere che, sebbene il principio che rende buona un'azione per loro non è tale per gli edonisti, perchè tale azione non si riferisce ad un piacere che è il solo fine che per l'utilitarista sembri desiderabile o desiderato, tuttavia non è chiaro che cosa sia questo altro fine. Ed egli ora dedurrà che questa indeterminatezza nel concetto del fine sulla direzione cosciente dalla quale dipende la virtù, deve pure significare altrettanta indeterminatezza del concetto della stessa virtù. Un fine che non è piacere è desiderato per se stesso per la sua pura intenzione, ma fino a che noi non sappiamo che cosa è il fine noi saremo sempre all'oscuro sulle caratteristiche reali di ciò a cui la pura intenzione si riferisce. Se da un punto di vista edonistico la pura

[1]) Desiderio per ciò che è bello e nobile, questa è la caratteristica comune di tutte le virtù. *Etica N.*, Δ. 4. 1122b, 6. Il brano riportato dal Green non è completo. Vi mancano le seguenti parole: Δαπανήσει δὲ τὰ τοιαῦτα ὁ μεγαλοπρεπὴς τοῦ καλοῦ..... [sc. τὰ ἔργα].

[2]) *Etica N.*, Z. 13, 1145a, 1. Ἅμα γὰρ τῇ φρονήσει μιᾷ οὔσῃ πᾶσαι ὑπάρξουσιν (sc. αἱ ἀρεταί).

intenzione non ha nessun significato, d'altra parte i filosofi greci non fanno altro che assicurarci che questa pura intenzione deve esistere e che è moralmente di somma importanza senza riuscire a dare un contenuto reale che corrisponda a questa idea formale. Non acquistò nella chiesa cristiana la pura intenzione un significato diverso da quello originario delle scuole filosofiche, perchè si sostituì a questo oggetto la rivelazione cristiana?

Ora nessuno dovrà porre in dubbio che non sia possibile un più alto ideale morale per un cristiano di quello che fosse possibile per un greco dell'età di Aristotile. Noi abbiamo già parlato di una importante differenza che sorge dal fatto che una pratica convinzione della fratellanza umana — impossibile per il greco — crea per noi un nuovo criterio di giustizia, non una nuova concezione di ciò che è dovuto a coloro che hanno dei diritti su di noi ma solo una nuova idea della estensione delle persone che hanno tali diritti. Di mano in mano che noi procediamo, noi vediamo che gli oggetti della *pura intenzione* diventano sempre più realmente determinati in una società cristiana di quello che non fossero nella più illuminata coscienza di un greco. Ma il nostro scopo attuale è piuttosto quello di mettere in rilievo la grandezza — in un certo senso la completezza e la finalità — del progresso fatto dai filosofi greci nella vita spirituale. Essi concepiscono ed esprimono la concezione di una pura e libera moralità con ciò che noi possiamo chiamare un desiderio disinteressato del bene, e riferiscono le diverse virtù come applicazioni di quel desiderio alle diverse relazioni della vita sociale, ed il bene stesso non come qualche cosa di esterno alle attitudini virtuosamente esplicate nella sua realizzazione, ma come la loro stessa realizzazione. Questa idea fu la guida di ogni vera e vitale convinzione morale che è arrivata fino a noi. Essa acquistò pienezza e determinatezza con la formazione di abitudini e di istituzioni adeguate, ma rimase essa stessa il principio di tale formazione. Essa non doveva diventare una definitiva concreta norma di vita come noi spesso desideriamo. Dobbiamo anzi ritenere che le realizzazioni parziali che noi deploriamo derivano dall'impossibilità di affissare o di esaurientemente definire il bene che quell'idea presuppone. Esse sono inseparabili dalla natura della moralità che è uno sforzo non un acquietamento, non un godimento di ciò che è ma una progressiva costruzione di ciò che dovrebbe essere regolato dalla fede non dall'intelletto. È una illusione credere che noi possiamo pretendere di superare queste parziali realizzazioni.

254. Come sappiamo, Aristotile con tutta l'eredità di Platone che egli seppe assimilare non potè trovare una migliore definizione del vero bene per

l'uomo, di quella che consiste nel pieno esercizio o nella realizzazione delle facoltà dello spirito secondo una propria eccellenza di pensiero speculativo e pratico. Allora la pura moralità, che noi gli attribuiamo ad onore di avere così bene definita, voleva dire moralità determinata da un desiderio di tale bene. Ma quale reale valore e contenuto può avere un tale desiderio? Non è la concezione della moralità, determinata da questo desiderio, essenzialmente vuota, se non è qualche cosa di più di ciò che dice di essere? Si può rispondere che sarebbe una vuota concezione se non vi fosse già un'attuale realizzazione delle facoltà dello spirito tale da dare un significato per quanto inadeguato ed incompleto alla definizione del bene. Infatti, come si è visto, lo stesso principio spirituale che crea l'esigenza di un'idea di ciò che era il bene in sè e la sua concezione così determinata dal desiderio di quel bene, ha anche prodotto in certo qual modo una realizzazione delle facoltà dello spirito ed un certo sistema di vita. Esistevano già le arti e le scienze, le famiglie e gli stati con certe norme di ciò che era necessario per la loro esistenza e per il loro sviluppo. Così una definizione del bene quale ci diede Aristotile era sufficientemente chiara, ed indicava un problema spirituale nella cui soluzione si era fatto qualche progresso. La realizzazione delle facoltà dello spirito non ha atteso che sorgesse il desiderio e l'interesse per un tale bene. Il filosofo non deve presentare agli uomini un oggetto assolutamente nuovo da realizzare, ma condurli a riflettere su ciò che costituisce il valore di un oggetto già realizzato.

255. In tale modo è vero che l'oggetto acquista un nuovo carattere per la coscienza della persona che lo realizza. Questo oggetto comincia ad essere per chi lo persegue ciò che era dapprima solo per sè o in idea o per qualche spirito divino che operava nell'individuo a sua insaputa. Per es.: la estrinsecazione delle facoltà dello spirito nello stato sebbene in un senso sia già stato un oggetto per chiunque esercita inconsciamente le sue funzioni di cittadino, diventa un nuovo oggetto per chi è conscio della sua attività di cittadino in quanto contribuisce in qualche modo umile ad un fine che è il miglioramento dei cittadini, miglioramento che realizza o cerca di realizzare non per un piacere o compenso che vi è connesso ma per il fine stesso. A rendere viva una tale coscienza negli uomini ed a spingerli a dare uno spirito nuovo a vecchie forme serviva la filosofia socratica. Essa non doveva creare la saggezza, la virtù, la temperanza o la giustizia; essa non doveva dirigere le azioni riconosciute lodevoli con questi nomi ad altri oggetti diversi da quelli che avevano sempre conservato il loro valore. Essa rese più chiara l'idea

che questo oggetto essendo una perfezione dell'essere razionale, uno sviluppo delle sue attività in una pienezza equilibrata, non era semplicemente qualche cosa a cui si riferiscono le azioni virtuose come un mezzo ad un fine esteriore ma il loro stesso presupposto. Per fare ciò bisognava essere convinti che si deve cercare la bontà per se stessa che è essa stessa e soltanto essa il bene, ma bisognava dare la concezione del bene che ha un contenuto concreto. Anzi bisognava determinare questo contenuto come una concezione dei modi d'agire fin allora ritenuto virtuoso aggiungendo che per essere veramente tali, essi devono reciprocamente contribuire ad una vita perfetta formando un carattere il cui desiderio assoluto è un desiderio di quella perfezione.

256. Nello sviluppo di quella moralità cosciente, che è propria della nostra coscienza, il principio fondamentale ed il modo della sua espressione hanno ancora la forma che presero nella concezione dei filosofi greci. Per quanto soggetti ad altra influenza speculativa — senza dubbio le influenze dell'edonismo evoluzionistico — noi non possiamo fare a meno di ritenere che per l'individuo il bene è l'essere buono in una delle diverse forme di bontà. Per quanto infinitamente varie possano essere queste forme, ciascuna dipende da una volontà il cui bene in una o nell'altra forma è l'oggetto; ed il bene assoluto per l'uomo che è al di là della possibilità della realizzazione dell'individuo deve essere tale da riferirsi a tutte le forme di bontà individuale, come la vita di un corpo alle diverse funzioni vitali che ne è la causa e l'effetto. Quando noi ci chiediamo che cosa sono le forme essenziali nelle quali comunque modificata deve apparire la volontà del vero bene (che è la volontà di essere buono), la nostra risposta segue la classificazione greca delle virtù. È la volontà di conoscere ciò che è vero, di compiere ciò che è bello, di resistere al dolore ed agli allettamenti del piacere (cioè coraggio e temperanza) se non nell'interesse dello stato come direbbe un greco, nell'interesse di qualche forma di società umana, la volontà di attribuirsi ciò che è proprio o di dare agli altri ciò che è d'altri, non di fare ciò che a uno piace ma ciò che uno deve.

257. Non fu per caso che la moralità cosciente, quando prese forma fra i greci, conobbe questi principali generi di virtù colle quali si deve raggiungere il bene. Come si è già detto uno sforzo verso il vero bene in questi sensi vi fu e doveva continuare ad esservi, ed è la continuità di tale opera proseguita da noi — l'attuale realizzazione progressiva delle capacità umane

nella conoscenza, nell'arte e nella vita sociale — ciò che è stato il principio comune fra la prima visione sistematica della bontà estrinsecata in queste virtù e le speculazioni posteriori. E come è stata la continuazione dell'attuale ricerca del vero bene che ha conservato identiche queste forme di virtù attraverso le successive età che sorgono dalla riflessione, così è stato in seguito ai mutamenti dell'attuale realizzazione avuti indipendentemente dalla riflessione, che sono sorti i mutamenti nelle forme di virtù che presuppongono la coscienza.

Nel complesso i mutamenti nell'oggetto perseguito come buono, sebbene vi siano stati periodi apparenti di involuzione, erano contrassegnati da una maggiore pienezza e determinatezza. In ugual modo la differenza fra le nostre forme di virtù e quelle riconosciute dai filosofici greci derivano dalle maggiori condizioni di cui noi abbiamo bisogno per concepire la perfezione della vita umana. La realizzazione delle capacità umane ha avuto infatti un maggior sviluppo ora che nei più grandi momenti degli stati antichi. Come è ora tale realizzazione è molto più sviluppata di mille anni fa, ed ogni progresso apre la via a possibilità ancora irrealizzate. Per ciò il raggiungimento del sommo bene si presenta agli uomini sotto nuove forme. Il miglioramento della vita umana, sebbene il suo principio sia ora quello stesso dell'età di Socrate, si presenta in nuove forme. L'attuale ricerca del vero bene essendo così complicata, la riflessione su ciò che è presupposto nella ricerca produce forme di virtù che, per quanto identiche per principio con quelle riconosciute da Aristotile, sono più comprensive e ricche di contenuto nelle loro esigenze.

Questa volontà appare molto più chiaramente, se noi consideriamo come concetti di Aristotile della forza e della temperanza devono essere modificate per adattarsi all'esigenza delle coscienza cristiana.

Coraggio.

258. Se un cristiano sacrifica senza ricompensa e senza gloria la vita ed i piaceri che non *sono quelli del suo lavoro* a servizio dei malati, degli incolti e dei traviati, si può dire che il suo ideale di virtù è identico per principio a quello dell'ἀνδρεῖος, dell'uomo coraggioso descritto da Aristotile. Ma se costui leggesse la descrizione che ne fa Aristotile gli sembrerebbe probabilmente di non ravvisare in questa nulla del suo ideale, e l'affermazione in fondo sarebbe vera. Il principio di sacrificio ad un fine nobile e di resistenza ai dolori ed alle fatiche è lo stesso in ambo i casi; ma Aristotile

concepisce il sacrificio solo in quella forma nella quale allora si poteva manifestare. Per lui la più alta forma di eroismo è quello del cittadino soldato che muore serenamente in guerra per il suo stato. Nelle ulteriori realizzazioni della virtù dello spirito proprio della storia del cristianesimo, questo ideale è apparso in una più grande ricchezza di forme. Nella concezione di Aristotile il βιός πολιτικός — la vita dell'attività razionale che si determina da sè — era solo possibile per pochi fra pochi. Essa presupponeva un'attiva partecipazione ad una comunità civile. Tali comunità potevano solo esistere in certe nazioni scelte, e dove esistevano solo pochi che contribuendo alla loro esistenza e vivendo sotto la loro direzione potevano prendere parte alle funzioni civili; questi soli avevano diritti ed attitudini, gli altri erano solo i mezzi. Nella moderna cristianità non sono semplicemente le nostre teorie della vita ma i fatti della vita stessa che hanno mutato. Cose senza conto e che erano disprezzate ora sono chiamate doveri. Riconoscendo i diritti degli esseri umani come tali, sui quali noi ci siamo già soffermati (n. 201 e seg.) si è avuta una nuova realizzazione di attività umane non solo per la moltitudine emancipata, ma per coloro che Aristotile avrebbe designato come i maggiori partecipi del βιός πολιτικός. I problemi della vita diventano per loro più difficili ma per la loro maggiore ampiezza e complicazione essi diventano tali da suscitare poteri prima inusati.

Noi possiamo parlare come se la vita dei cittadini greci o romani nella piena fioritura della civiltà municipale fosse molto più piena e ricca di quella dei moderni sotto un regime di universale libertà e di uguali diritti. Noi riteniamo che per la maggioranza il sistema moderno possa costituire un guadagno, ma per le minoranze noi riteniamo che abbia costituito una perdita. Questa è certamente una concezione molto superficiale. Il campo delle facoltà che entrano in giuoco in ogni indirizzo e miglioramento sociale deve essere molto maggiore, quando l'oggetto di cui si tratta non riguarda più le cose ma le persone dotate di certi diritti, il cui benessere costituisce un elemento essenziale del bene sociale che i maggiorenti hanno in vista. Solo se noi facciamo astrazione dalla lunganimità, dalla carità che infonde una luce di fede di speranza a tutte le cose, con tutta la cura di una guida spirituale, nel valutare la realizzazione dei poteri spirituali, possiamo dubitare della maggiore pienezza di realizzazione della presente vita cristiana in confronto della più alta vita del mondo antico.

259. È in conseguenza di questo mutamento delle condizioni della vita sociale che la concezione dell'eroismo morale ha grandemente aumentato il

suo contenuto, non nel senso di una minore astrazione ma di un più ricco contenuto. Occorre quindi molta pazienza di riflessione per rintracciare la identità del principio attraverso tutte le sue forme. Il quacchero filantropico può difficilmente riconoscere un fratello nel soldato cittadino, o il soldato un fratello nel filantropico. È invece in un certo senso un nuovo tipo di virtù che si è formata con il riconoscimento dell'idea divina, delle funzioni e possibilità spirituali in ogni umanità debole e dolorante. I motivi secondari che rafforzano il sacrificio che si fa in guerra o l'adempimento di funzioni di riconosciuta utilità per i cittadini, vengono meno quando nè da coloro che ricevono i servigi dovuti nè da altri che osservano sorge quel tale incitamento che può confermare nell'agente la coscienza di agire nobilmente. Ogni giorno si soffre e si patisce per rendere tale servigio. Il malato inguaribile è curato, il pazzo e l'ignorante trattati come esseri ragionevoli; gli esseri umani, che un greco avrebbe trattato come cose o come un ingombro per la società da eliminare, costano ora tali dolori che solo una fede nella possibilità non apparente del loro miglioramento può giustificare. Nella complessiva concezione della vita che presuppone quest'opera, negli oggetti che l'inspirano nelle qualità di temperamento e di condotta che entrano in giuoco, sembra che quella attuale sia molto diversa da quella che i filosofi greci ebbero del loro ideale uomo forte. Essa presuppone una concezione di vita nella quale non è compatibile la possibilità di qualsiasi forma di società politica. Esistenze che sarebbero dispregievoli e di nessun valore se riferite agli scopi dello stato, acquistano un valore loro proprio in virtù di qualità buone per qualche altra società. L'oggetto a cui si rivo'ge questa concezione della vita sia chiamato il servire gli umili ed i sofferenti, sia chiamato una dedizione a Dio che si manifesta in dolori ed umiltà, sarebbe stato difficilmente riconosciuto dai Greci come una forma del bello (καλόν). Le virtù di *concordia*, di simpatia per gli esseri inferiori, di tolleranza per i deboli ed i pazzi, sono molto diverse dall'orgoglio di alta indipendenza che per Aristotile era inseparabile dalla fatica eroica.

260. Ma sotto queste differenze vi è una sostanziale identità. La buona volontà di persistere fino alla completa rinunzia, fino al punto di abbandonare ogni possibile piacere, o come afferma Aristotile di passare il limite oltre il quale sembra non vi sia più nè bene nè male [1]), la volontà di agire in pro della causa pubblica più nobile che si possa immaginare — sia la

[1]) *Etica*, III, IV, 6; IX, 4, 5.

causa dello stato o quello del regno di Cristo — poichè è il fine della vita elevata di uno spirito nobile agire così, è comune all'ideale di virtù concepito da Aristotile come a quello della Chiesa Cristiana. Se noi da una parte non possiamo disconoscere le limitazioni delle condizioni nella concezione di Aristotile sotto le quali il suo ideale si sarebbe realizzato [1]), condizioni che l'avrebbero reso completamente irrealizzabile secondo i principî della carità cristiana, d'altra parte è bene osservare come questo ideale non era avvilito dal concetto di un premio che l'uomo virtuoso avrebbe trovato nei piaceri di un altro mondo in ricompensa dell'attuale sacrificio. Il fatto invece che i predicatori Cristiani non si sono trattenuti dallo insistere sopra tale premio come un motivo della rinuncia, non deve fare ritenere che l'eroismo della carità della Chiesa Cristiana fosse realmente viziato da motivi egoistici. La rettorica religiosa è inferiore ai concetti che cerca di esprimere, e le espressioni *di gioie indicibili* sono state soltanto delle frasi per esprimere il desiderio dello spirito per quella perfezione che è descrivibile solo in quanto è stata raggiunta. Le gioie che sono inesprimibili non sono immaginabili, ed il desiderio che realmente ha tali gioie come suo oggetto è totalmente diverso da un desiderio eccitato da un' immagine di piacere.

Cioè noi non possiamo dire che l'ideale aristotelico del coraggio sia stato più o meno puro di quello della cristianità, ma non vi è dubbio che quest'ultimo è stato più ricco di contenuto e si è amplificato così in relazione ad una maggiore pienezza dei fini della vita da noi concepiti. Le facoltà, le attitudini, le occupazioni delle quali un greco non avrebbe avuto alcuna idea o che avrebbe disprezzato, sono ora riconosciute come partecipi alla realizzazione dei poteri dello spirito umano nella evoluzione dell'uomo razionale dall'essere sensibile. È in conseguenza di questo riconoscimento che la volontà di sacrificarsi fino alla morte per un fine nobile ha acquistato valore mentre per i Greci non era che deformità e mediocrità, e si è manifestato in opere oscure di amore così come in uno splendido eroismo del quale il mondo si sarebbe meravigliato.

Temperanza e sacrificio.

261. Oltre il *coraggio* nelle concezioni dei greci vi era anche posto per la *temperanza* come abitudine del volere che resiste alle lusinghe del piacere, come il coraggio ai dolori ed al pericolo. Se noi vogliamo parago-

[1]) *Etica*, III, IV, 7 e seg.

nare le forme di rinuncia al piacere, che la coscienza cristiana nelle sue più alte forme è venuta a stabilire, con la forma riconosciuta dai filosofi greci, è all'idea della σωφροσύνη che noi dobbiamo richiamarci. La prima impressione di chiunque si è formato questa idea tenendo presente i nobili ammaestramenti della rinuncia cristiana, sarebbe quella sua grande povertà di contenuto, una povertà più sorprendente nel caso della temperanza di quella che appare nel caso del coraggio. Costui trova la temperanza, ristretta da Aristotile al controllo degli appetiti sensibili o più esattamente al controllo del desiderio dei piaceri che sono relativi alla soddisfazione di questi appetiti. Il particolare uso del nome è invece di scarsa importanza. Se Aristotile abbia ragione di limitare la σωφροσύνη a un certo significato e di cercare altrove ciò che manca a questa virtù denominata così, non c'è nulla a ridire. Ma la σωφροσύνη e l'ἀνδρεία fra di loro devono costituire un dovere complessivo di ciò che noi chiamiamo la rinuncia. Per quanto poco noi possiamo avere chiarito l'esigenza morale che si manifesta a noi come un dovere di rinuncia, noi non possiamo escludere la convinzione che essa è comunque un'esigenza che ha una portata molto maggiore per quanto riguarda l'indulgenza ai piaceri che non per ciò che Aristotile descrive come influente sull'uomo temperante. Nè tale deficienza è compensata da qualche idea che Aristotile ha di altre forme di virtù.

262. Se noi osserviamo le cose un po' più da vicino noi vedremo la identità fra l'abitudine del volere che Aristotile definisce temperanza, e quella che si deve presupporre in ogni rinuncia al piacere per grande che sia. Nessun moralista ascetico che si conosca, ha supposto una tale rinuncia come possibile, o se possibile tale che abbia un valore semplicemente per se stessa. Essa è possibile solo per la prevalenza di qualche oggetto diverso da quello del godimento del piacere. È soltanto questo desiderio, non la rinuncia al piacere quale segno di desiderio, che può avere un valore morale. Proprio come d'altra parte non sono i desideri di piacere quelli che costituiscono il male morale, ma il fatto che la volontà si lascia dominare da loro, lasciandosi dirigere a questo od a quel piacere come al suo bene — trascurando queste nobili aspirazioni che sono in contrasto con i piaceri e che si possono solo considerare come desideri di piacere per l'errore di supporre che un desiderio abbia per suo oggetto il piacere della sua propria soddisfazione. Forse, pensando giustamente che l'immoralità essenziale di un carattere consiste nel cercare i piaceri, certi moralisti possono qualche volta avere detto che il male intrinseco consiste nei desideri

di piaceri indipendentemente dal loro contrasto con altri desideri, ed il bene intrinseco nella rinuncia dei piaceri indipendentemente dall'interesse per un più nobile oggetto soltanto per il fatto stesso della rinuncia; ma ciò è dovuto soltanto ad una espressione infelice. Per Kant, p. e., malgrado il suo rigore nell'identificare il male morale con l'egoismo e la ricerca dei piaceri, non vi è dubbio che la bontà della volontà buona consiste nella prevalenza del desiderio per un oggetto nobile, il male in una debolezza di tale desiderio per cui prevale il desiderio del piacere. Il suo errore consiste nella sua concezione troppo astratta dell'interesse dal quale fa dipendere la vera bontà e che sembra ridurre ad un desiderio della realizzazione della legge morale secondo la concezione più astratta possibile di questa legge. Di questo non deve qui dirsi di più. Per il momento noi dobbiamo indicare l'accordo fra i motivi che i greci coscienti ponevano come la base della virtù che si manifesta nel controllare certi desideri di piacere, e la causa di quella rinuncia che la nostra propria coscienza richiede da noi.

263. Si deve riconoscere che quando Aristotile tratta più metodicamente della σωφροσύνη, egli specifica poco la forma particolare di quel desiderio per il καλόν, che egli considera come la base della virtù. Egli sembra più intento a specificare la natura psicologica dei piaceri o il desiderio il cui controllo è implicito nella parola σωφροσύνη strettamente intesa. Ma per un greco, che riteneva la virtù della temperanza come un dominio di certi desideri esercitato τοῦ καλοῦ ἕνεκα, non vi è dubbio che il motivo doveva confondersi con l'oggetto il cui desiderio prevalente doveva renderlo capace ad esercitare questo dominio. In questa concezione sarebbe stato solo il culto dell'ordine divino dello stato, come un desiderio di compiere la sua propria funzione nella comunità, quello che avrebbe potuto frenare l'irrequietezza di piaceri esuberanti. Il regime dell'uguaglianza della legge, la libera combinazione del reciproco rispetto cittadino nell'adempimento di un bene comune, era la *bella cosa* la cui attrattiva poteva diventare così forte per mezzo di una conveniente educazione, da neutralizzare ogni piacere che tendesse a svalutare il servigio reso dal cittadino al suo stato, la possibilità di trattare illegalmente il proprio prossimo. Era questo carattere del motivo del desiderio indefinito ciò che diede alla σωφροσύνη un'importanza agli occhi dei moralisti greci che sarebbe appena intelligibile, se noi la considerassimo soltanto come limitato al campo dei piaceri puramente sensibili, sui quali Aristotile suppone che l'*uomo temperato* eserciti il proprio controllo. Non la sola sobrietà degli appetiti, ma la base di questa sobrietà

in uno spirito veramente civile nella forma più alta del lealismo razionale diede valore a questa virtù. Su tale base la σωφροσύνη fu considerata come relativa ad un gruppo di virtù che sembrano avere poco a che fare con il controllo degli impulsi sensibili. Ciò è espresso da uno scrittore della scuola aristotelica: παρέπεται τῇ σωφροσύνῃ εὐταξία, κοσμιότης, αἰδώς, εὐλάβεια [1]).

264. Se noi paragoniamo questa concezione della temperanza con la esigenza della rinuncia della coscienza cristiana, noi siamo colpiti dall'unità del principio e dalla differenza di contenuto nell'applicazione del principio. L'idea della nostra soggezione della natura sensibile alla natura razionale è viva in noi come nei Greci. Noi pure consideriamo l'uomo superiore come colui che rispetta e venera la legge. Un'astinenza od una temperanza dettata semplicemente dal pericolo di qualche dolore è una debolezza non una virtù. La vera virtù della rinuncia si ha soltanto quando nell'esecuzione di qualche pubblico dovere o di qualche funzione che ci incombe come membri della comunità, noi veniamo praticamente a vietarci certi piaceri o a creare uno stato nel quale non è necessario un divieto perchè il desiderio dei piaceri è neutralizzato da interessi superiori. D'altra parte noi ci rappresentiamo gli oggetti della moralità, che ci vergogneremmo di posporre ai nostri piaceri, con una maggiore varietà di forme di quelle dei greci ed è necessaria una più ampia rinuncia. Non è più il solo stato ciò che ci rappresenta la nostra natura razionale davanti a cui ci vergognamo dei nostri buoni desideri. Altre forme di società pongono freni ed hanno esigenze che non erano conosciute dai Greci. Una debolezza alla quale un uomo altrimenti potrebbe lasciarsi andare è evitata in considerazione dei diritti della famiglia, degli esseri umani, dei compagni cristiani, e dei compagni di lavoro, diritti che non si sarebbero compresi nel mondo antico. È facile senza dubbio nel fare tali paragoni di lasciarsi trarre in inganno dai nomi. Noi non dobbiamo concludere perchè per un greco ogni dovere era il complesso di ciò che egli doveva alla sua πόλις, che egli non riconoscesse altri doveri oltre quelli che naturalmente consideransi tali verso lo stato. Il termine « *stato* » è da noi usato con un significato più ristretto che impedisce di adoperarlo come sinonimo di πόλις. Ma a parte ogni questione di nomi, è certo che i diritti basati sull'idea di un bene comune, che noi riconosciamo nella nostra coscienza come un mezzo per vincere le nostre inclinazioni al piacere, hanno una

[1]) *De virt. et vit.*, 1250, b. 12. Con la temperanza vi è ordine, regolarità, pudore e discrezione.

maggiore portata e penetrano nella vita più profondamente di quello che non facessero le esigenze del mondo antico, per cui da noi si richiede una più completa rinunzia.

265. Anche se noi limitiamo la nostra concezione della *temperanza*, come la concepisce Aristotile, cioè una virtù contrapposta soltanto al piacere; ἢ γίνεται ἐν σιτίοις καὶ ἐν ποτοῖς καὶ τοῖς ἀφροδισίοις λεγομένοις [1]) a parte la considerazione di altre forme di rinuncia, noi troveremmo che le più alte forme greche rappresentate dai filosofi mancano di ciò che ora una coscienza conforme alle più alte esigenze pretenderebbe da noi. I principî dai quali essa è derivata in quanto praticamente utili sembrano essere stati due. Il primo che ogni debolezza evitabile renderebbe inetto un uomo al disbrigo dei suoi doveri in pace od in guerra, l'altro che si doveva mantenere un tale freno dei piaceri del senso da impedire di produrre ciò che i greci chiamarono ὕβρις — una specie di affermazione del proprio io e di contrasto con i diritti altrui nei riguardi delle persone e della proprietà, della quale cosa noi non abbiamo un nome equivalente, ma che era considerato come l'antitesi di uno spirito civile.

Noi parliamo di questi come dei soli principî praticamente utili che furono riconosciuti per regolare la temperanza. Vi è invero un altro concetto che è quello che i filosofi maggiormente adducono come una ragione per essere temperante. Questo è il concetto che il piacere contrapposto alla temperanza è in qualche modo indegno dell'uomo, perchè è un piacere di cui non sono capaci gli altri animali. Comunque non è molto probabile che questo concetto abbia rappresentato una convinzione della coscienza generale nè si vede come ne possa essere derivato ogni forma pratica di temperanza. La convinzione che vi sia una forma più bassa ed una forma più alta di temperanza, che vi siano oggetti di maggiore o minore valore per l'uomo è senza dubbio una delle principali caratteristiche della nostra natura morale, o piuttosto è una delle più semplici espressioni dell'esigenza di quella natura. Questa convinzione deve produrre una disapprovazione delle debolezze che si frappongono al conseguimento degli oggetti più degni — tali p. es. da svalutare il decoro della città —, ma è filosoficamente errato considerare questa disapprovazione come se queste debolezze non siano proprie dell'uomo ma anche degli animali inferiori.

In quanto esse sono oggetti di disapprovazione, poichè per così dire

[1]) I piaceri del cibo, del bere e della copula. *Etica*, III, X, 19 [1118, 13, 1118a, 30].

impediscono la realizzazione di qualche funzione umana più nobile, non sono debolezze che possano essere comuni agli animali. Gli animali per quanto noi sappiamo non soddisfano i loro appetiti in modo da ostacolare il raggiungimento di qualche oggetto che essi siano capaci di rappresentarsi [1]). Se la soddisfazione degli appetiti deve essere da noi disapprovata perchè comuni agli animali deve essere disapprovata per se stessa, non perchè ostacola altre nobili finalità (nel caso degli animali non vi sarebbe tale ostacolo) ma per qualche sua intrinseca qualità. La conclusione sarebbe che noi pretenderemmo di arrivare ad un'intera soppressione del piacere sensuale ciò che produrrebbe l'estinzione della razza umana. Noi non avremmo nessuna misura del grado di tale piacere, — ogni suo grado non è più brutale di un altro — ma una ragione praticamente insufficiente per respingerlo.

D'altra parte una breve considerazione ci dimostrerebbe che l'attrattiva dei piaceri comuni agli altri animali ha realmente poco a che fare con le pratiche intemperanti condannate dai filosofi o dalla nostra coscienza. Non è mai probabilmente il piacere del bere, così strettamente chiamato, che spinge un uomo a bere. I semplici piaceri del cibo, a parte la soddisfazione della vanità e degli indefinibili godimenti sociali, non hanno gran parte negli eccessi della tavola. Le tentazioni sessuali sarebbero meno forti di quello che sono se l'attrattiva del piacere consistesse semplicemente nell'appetito sessuale. Così senza comprendere nella nostra concezione dell'intemperanza altri vizi oltre quelli inclusivi da Aristotile, noi possiamo affermare che questi vizi non sono infatti completamente dovuti all'attrattiva dei piaceri di cui siano capaci altri animali, per quanto noi ne sappiamo. Anche se fosse questo non sarebbe una buona ragione per trattare tali pratiche come viziose, che non potesse essere adoperato come ragione di un principio di astinenza incompatibile con la continuazione della nostra razza.

266. Ritornando allora a questi principî realmente utili di temperanza, περὶ σιτίων καὶ ποτῶν καὶ τῶν ἀφροδισίων sopra specificati fornitici dai filosofi greci, possiamo dire che così applicati dai filosofi ci diano una forma di temperanza conforme al riconoscimento ideale od alla più nobile esigenza del mondo moderno? La risposta sul punto più importante, περὶ τῶν ἀφροδισίων deve essere negativa. Il limite che in base a tale principio il filosofo avrebbe posto fra amore lecito ed amore illecito non sarebbe stato quello

[1]) Aristotile osserva che la temperanza ed il suo opposto non sono qualità dei bruti. *Etica*, VII, VI, 6.

ora sentito dalla nostra coscienza. Il filosofo greco avrebbe tollerato ogni passione sessuale anche fuori del caso di uomo e donna monogamicamente sposati. La manchevolezza non consisteva nella natura intrinseca dei principî riconosciuti dai filosofi, perchè non esiste nessun altro principio di più rigida moralità sessuale di quel dovere sociale che essi affermarono. La manchevolezza consisteva nella forma della società esistente che determinò l'applicazione dei loro principî. Mentre come è stato detto in un certo senso le idee morali devono precedere l'applicazione, in un altro senso esse seguono e dipendono dalla pratica. Il giudizio morale in ogni età e di ogni paese — in quelle persone che sono puramente interessate alla perfezione dell'umanità e veramente preoccupate per quanto è possibile delle condizioni di quella perfezione — è sempre limitato in varî modi dal grado di progresso raggiunto nella realizzazione di quella perfezione. Fu la condizione delle donne, lo stato di schiavitù che rese impossibile la realizzazione anche più elementare dell'idea dell'esistenza di una unica famiglia umana con uguali diritti, ciò che rese i filosofi greci incapaci di una tale idea di castità quale possiede ogni cittadino inglese che non sia un bruto, se vive onestamente qualunque sia la sua pratica. Oltraggiare la persona di un concittadino, violare la santità dei suoi diritti famigliari era per i greci come per noi una intemperanza riprovevole. Agli occhi dei filosofi essa significa la soggezione dell'essere ragionevole probo educato e rispettoso delle leggi all'essere sensibile che è pure in noi, che non conosce leggi; ed essi si accorsero che non semplicemente l'astinenza da tali atti ma la vittoria dei nobili desideri sui piaceri era la condizione della vera virtù. Essi non furono sordi allo spirito del settimo comandamento del sermone della montagna di sostituire alla semplice osservanza esteriore la pura intenzione. Ciò che essi ignorarono non era che il dovere della castità come ogni altro doveva essere eseguito con pura intenzione e volontà, ma la piena realizzazione di quel dovere.

267. Essi non poterono apprezzare questa esigenza, perchè non si potè raggiungere la pratica realizzazione di questa possibilità in una società nella quale non poteva essere compreso il principio della sacra uguaglianza di tutte le donne considerate come persone libere e degne di rispetto. La società non era in condizioni da poter intendere nella sua universalità il principio che l'umanità che si trova in ogni persona deve essere trattata come un fine e non come un mezzo; e che è solo questo principio comunque formulato che ci dà un principio razionale del dovere della castità come noi l'abbiamo intesa. La società cristiana, è superfluo dirlo, è abbastanza lon-

tana da questo principio, ma nella sua coscienza essa riconosce il principio come non fu riconosciuto nel mondo antico. Il legale riconoscimento dei diritti personali di ciascuno rende impossibile per chi ha lo spirito aperto ai diritti altrui di ignorare che è ingiusto trattare una donna come strumento di piacere a costo della sua propria degradazione. Sebbene questa ingiustizia sia sempre abitualmente commessa, vi è una coscienza oggi che ce ne rimprovera mentre nulla avrebbe detto per un greco dei tempi di Aristotile, quando esistevano molte donne in schiavitù senza la possibilità di concepire un altro ideale diverso di società (a giudicare dagli scritti dei filosofi). Questa sensibilità poteva solo sorgere in conseguenza di un mutamento nella struttura della società per mezzo della quale la persona umana come tale senza distinzione di sesso diventa soggetto di diritti. Quel mutamento stesso era invero, come si è già detto in questo trattato, la realizzazione di una esigenza che forma la base della nostra natura umana, la esigenza da parte dell'individuo di un bene proprio ed altrui. Ma questa esigenza doveva estrinsecarsi in leggi ed istituzioni che attribuiscono uguali diritti a ciascuno, prima che la coscienza generale prescriva una tale norma di castità basata, come abbiamo visto, sul principio che la persona delle donne è sacra. E come è dovuto ad un attuale mutamento della struttura sociale la realizzazione in proposito sempre maggiore del nostro ideale in confronto di quello dei filosofi greci, così soltanto in seguito di un ulteriore mutamento sociale noi potremo ottenere una più adeguata realizzazione dell'ideale da raggiungere. Solo quando la negativa uguaglianza davanti alla legge, che si trova già nel Cristianesimo, verrà sostituita da una più positiva uguaglianza di condizioni e da una più concreta possibilità per le donne di avere la loro parte nella vita, la castità di cui le nostre coscienze sentono l'esigenza potrà praticamente trionfare, perchè le donne si rifiuteranno di partecipare alla loro degradazione.

268. Per quanto riguarda la castità l'ideale dell'uomo probo greco è inferiore assai all'ideale dell'uomo probo cristiano, ma è importante vedere in che consiste tale inferiorità. Noi non dobbiamo disprezzare l'ideale greco per l'inferiorità del motivo che i filosofi greci hanno considerato come la vera base di tutte le forme di temperanza. Non vi può essere motivo più nobile di quello spirito civile nel più pieno e vero significato che essi concepirono; ma noi possiamo respingere il loro ideale per la vita che si credeva fosse richiesta dalla realizzazione di questo motivo. La temperanza sessuale che essi esigevano la esigevano in base ad un vero principio, ma non in una

sufficiente piena misura. Sotto quel rispetto il loro ideale è inevitabilmente e certamente manchevole, perchè nessun ideale può andare oltre un certo limite date le condizioni di una certa età.

E questa relativa povertà dell'ideale greco diventa più apparente quando noi riflettiamo che, come si è già dimostrato, la sola forma nella quale la rinuncia virtuosa dei piaceri si presenta ai filosofi è quella della temperanza περὶ σιτίων καὶ ποτῶν καὶ τῶν ἀφροδισίων. La temperanza così limitata deve essere nei loro sistemi un dovere per tutto ciò che può chiamarsi rinunzia. La rinunzia non è descritta dai filosofi sotto altro titolo che quello del σώφρον. Si può quindi dedurre che circa il principio regolatore della volontà, il σώφρον come essi lo concepiscono non differisce dal tipo più alto della rinuncia conosciuta dalla società cristiana. Ma il campo dell'azione che i filosofi greci si aspettavano da lui come espressione di questo principio era molto limitato in confronto delle forme di rinunzia che ci sono praticamente famigliari, ed era così limitato perchè gran parte degli oggetti per i quali è possibile la rinuncia nella moderna società cristiana, non era possibile nella società greca.

269. Se noi consideriamo nei riguardi di ogni persona capace di un alto grado di abituale rinuncia che cosa sono i piaceri che costui rinnega, apparirà che questi piaceri, soltanto in relazione ai quali Aristotile suppone che la temperanza sia esercitata, formano una parte molto piccola. Nel determinare i limiti della temperanza Aristotile seguendo la psicologia di Platone esclude espressamente due specie di piaceri [1]) i piaceri dello spirito p. es. i piaceri della ambizione soddisfatta e l'amore d'imparare; e i piaceri del corpo che si soddisfano mediante i sensi dell'udito, della vista e dell'odorato. Non sono questi i piaceri ai quali l'uomo temperato rinuncia. Ora come già si è detto, questa esclusione sarebbe di poca importanza se essa riguardasse semplicemente l'uso del nome « temperanza ». L'importante è che l'antica filosofia apparentemente non comprende quel tipo di carattere virtuoso, che devoto a qualche forma di vero bene arriva alla rinuncia dei piaceri inclusi nelle dette categorie. Son proprio quei piaceri la cui rinuncia è presupposta nella propria negazione che noi nel nostro giudizio imparziale e schietto ammiriamo maggiormente, in quella rinunzia che nella nostra coscienza noi pensiamo come il più alto ideale. Non sembrerebbe per noi una gran cosa che per vantaggio dell'umanità uno si limitasse al cibo neces-

[1]) *Etica*, III, X, 2, s. Plat. *Philebus*, 51.

sario ed osservasse le più strette limitazioni della moralità cristiana in materia di piaceri sessuali. È solo tale piacere, noi dobbiamo ricordarlo, non i godimenti della vita famigliare, quello che cade nella categoria dei piaceri sui quali si esercita secondo i filosofi greci la temperanza. Noi abbiamo degli esempi di sacrificio molto più grave. Noi sappiamo che vi sono uomini che pure essendo squisitamente sensibili ai piaceri dell'ambizione soddisfatta ed avidi d'imparare volutamente vi rinunciano, che si astengono da godimenti estetici che sarebbero loro possibili e dalle gioie famigliari per fare fronte alle esigenze che la realizzazione di certi doveri sociali sembra richiedere da loro; opera molto più complessa per noi di quello che non fosse per l'età di Aristotile. Tali sacrifici sono ora compiuti, non come lo erano ai tempi dei filosofi greci, ed in questo senso noi conosciamo un più alto tipo di vita, non perchè vi sono ora uomini più facili a compiere certi doveri di allora, ma perchè con una diversa struttura sociale gli uomini sono diventati sensibili ad esigenze alle quali non sarebbero stati sensibili prima anche con la migliore intenzione.

270. Per un antico greco una società composta di un piccolo gruppo di uomini liberi che si riconoscono i reciproci diritti, che hanno a loro servizio una gran parte di uomini ai quali non riconoscono diritti come alle cose, sembrava la sola società possibile. In un tale ordine di cose l'esigenza di questi sacrifizi costantemente invocati dai nobili spiriti della cristianità non era sentita. Sono sacrifici che sarebbero diversi da quello che sono se non presupponessero la rinunzia di questi piaceri dello spirito o dei puri piaceri come furono calcolati nella psicologia platonica; ed alla necessità di rinunciare a questi piaceri i filosofi non si sognavano neppure per esercitare la più alta virtù.

L'esigenze di tali sacrifici sorgono con la liberazione di tutti gli uomini, liberazione che per quanto nella sua natura non sia che negativa [1]) fa sentire nella coscienza l'urgenza che tutti gli uomini si aiutino in modo positivo come è necessario per rendere fattiva la loro libertà. Dove un greco vedeva la possibilità di provvedere ad un lavoro utile senza altro scopo che quello di rendere un'utilità a pochi privilegiati, il cristiano vede una moltitudine di persone, che nello stato attuale possono non avere alcuna superiorità sugli schiavi di uno stato antico, ma che in condizioni e per i diritti che ne

[1]) Negativo perchè nega soltanto ad ognuno il diritto di usare degli altri come suoi mezzi o sua proprietà.

derivano sono uguali a lui. Per ciò egli sente questa esigenza come una necessità. Non vi è tempo di darci ai godimenti della vista, dell'udito, od alla ricerca della conoscenza, ai piacevoli conversari, agli studi applauditi, mentre la massa degli uomini che noi chiamiamo fratelli e coi quali noi diciamo di dividere la vita eterna sono lasciati allo sbaraglio senza il soccorso dell'aiuto altrui, senza renderli di fatto ciò che crediamo sia possibile per loro di essere. Interessato al problema della liberazione sociale in una o nell'altra delle innumerevoli forme in cui si presenta a noi ma non ad una società greca, l'individuo tralascia di abbandonarsi ai godimenti estranei a quest'opera di liberazione, qualunque siano il valore che essi o le attività alle quali appartengono potrebbero altrimenti avere.

271. Così sorgono queste forme di rinunzia impossibili nel sistema dei moralisti antichi e nelle quali comunque noi dobbiamo vedere il progresso dell'etica del nostro proprio tempo. Sono questioni oziose il chiederci se noi siamo migliori dei nostri padri; ma non è inutile — è invece una necessità della nostra natura morale — il cercare attraverso oscurità e dubbi di vedere quale incremento si delinea sempre più attraverso le età, il cui graduale raggiungimento permette una più piena affermazione delle capacità morali degli individui. Noi possiamo a ragione ritenere che un tale disegno sia diretto a creare nella società uno stato in cui tutti gli esseri umani siano trattati ora o per il futuro come persone, come esseri di cui ognuno è un fine per sè e per gli altri. L'idea di una società di persone libere e sottomesse alla legge dove ognuno è padrone di sè seppure custode del fratello esisteva di già per i Greci, e questa idea era la condizione di ogni conseguente progresso nella direzione descritta; ma come è già stato detto era limitata nella sua applicazione a gruppi scelti di uomini circondati da popolazioni di schiavi e di stranieri. Un tentativo positivo di applicare una tale idea all'intera razza umana nella sua universalità è stato fatto dal moderno cristianesimo. Con ogni progresso verso la sua universale applicazione aumenta la necessità sentita dagli uomini di coscienza di sacrificare i piaceri personali al soddisfacimento delle esigenze dell'umana fratellanza. Da una parte la libertà di ognuno di provvedere a se stesso — un'ampia libertà realmente assicurata — dall'altra la solidarietà reciproca riconosciuta dalla coscienza destatasi formano nel complesso una situazione morale, nella quale il buon cittadino non ha tempo di pensare a sviluppare nella dovuta proporzione le sue proprie facoltà di godimento. La volontà di essere buono non è più forte o più pura in lui di quello che fosse per un greco che si avvicinò a quell'ideale dei filosofi, ma il riconoscere nuove esigenze sociali lo obbliga a nuove e più larghe rinunzie.

272. Un'obbiezione si può certamente fare al principio per il quale noi consideriamo tale rinunzia come una virtù più grande di quella compresa nell'ideale dei greci. Ci si può chiedere: possiamo noi dire che sia una virtù il rinunciare a qualche cosa di intrinsecamente buono; e non sono i piaceri ai quali noi supponiamo di dover rinunciare mezzi buoni per il genere umano intrinsecamente? Noi possiamo invece, secondo i principî di un edonismo universale, ammirare la condotta di una tale persona adatta ai tempi dell'attuale avversità. Essendo così limitata la generale capacità di piacere dalle manchevoli condizioni sociali, noi possiamo ritenere che la cosa migliore a lungo andare sia l'esistenza di uomini capaci di rinunciare ai piaceri realmente molto desiderabili a fine di rendere gli altri più capaci di quei piaceri. Lo spirito pubblico, l'entusiasmo altruistico di tali uomini è di grande valore quale mezzo per un fine che consiste nel massimo piacere possibile per gli esseri umani (o forse per ogni essere sensibile) presi insieme; ed è per quella ragione giustamente considerato come virtuoso. Ma tale fine non è maggiormente virtuoso in proporzione alla quantità ed alla desiderabilità del piacere sacrificato da costoro, nè l'ideale greco che non ammetteva il sacrificio dei piaceri puri (cioè di quei piaceri che non producono dolori) è inferiore a quello che si presenta come caratteristico del moderno Cristianesimo. Sarebbe un'altra cosa se si potesse affermare contro l'ideale greco che esso manca di uno spirito pubblico, ma questo non si può dire. La manchevolezza è semplicemente questa: che lo spirito pubblico concepito da un greco presupponeva un minore sacrificio da parte dell'individuo di quelle forme di entusiasmo altruistico alle quali noi ora cerchiamo di aspirare. Se l'affermazione è vera è tanto meglio per l'ideale greco. Se le condizioni della vita moderna sono tali che la più completa esecuzione del dovere sociale richiede spesso la rinuncia di molti piaceri puri da parte dell'individuo, esse potranno rendere difficile una conoscenza ottimistica della storia umana ma non far considerare l'ideale della virtù dolorosa come più nobile dell'ideale della virtù lieta. I soli piaceri la cui limitazione è propriamente implicita nella concezione di una virtù più alta, sono quelli il cui godimento oltre un certo punto rovinano la salute dell'individuo e così la sua capacità per altri godimenti, e diminuiscono la possibilità di godimento da parte altrui. Era proprio la dovuta limitazione di questi piaceri ciò che costituiva il carattere virtuoso che gli antichi chiamavano temperanza. Non era un loro difetto ma un loro merito il fatto che essi non concepissero come la più alta virtù la propria rinuncia ai piaceri normali di ogni altra specie.

273. Dal punto di vista della concezione dell'utilitarismo edonistico una tale obbiezione è inevitabile ed insormontabile. È bene attribuirle il massimo peso se non altro per obbligarci a considerare se l'attuale ammirazione della nostra coscienza, che noi possiamo dubitare se sia pienamente dominata dall'ideale della più ampia rinuncia, sia in accordo con tale utilitarismo. La risposta che deve darsi secondo la teoria già esposta in questo trattato può facilmente essere prevista. Non è perchè essa implichi la rinuncia di tanti piaceri, che noi giudichiamo la vita della piena rinuncia propria della coscienza cristiana come una vita più elevata di quella concepita dai filosofi greci; ma perchè essa presuppone una più piena realizzazione delle capacità dello spirito umano. Non è la rinuncia come tale, ma lo stato spirituale che rappresenta, ciò che costituisce il valore della vita dedicata ad un altruistico servizio dell'umanità, e che rappresenta, dobbiamo ricordarlo, non semplicemente un certo sistema di desideri e di interessi da parte delle persone che rinunciano, ma un certo progresso sociale in conseguenza del quale questi interessi e desideri sono chiamati in giuoco.

Come abbiamo visto è l'emancipazione della moltitudine e la sociale situazione che ne deriva, ciò che richiede una vita di rinuncia che noi ora proviamo. Quando noi paragoniamo la realizzazione delle capacità umane presupposte in quella vita con la loro realizzazione necessaria per avere il più alto tipo di virtù civica considerato dai filosofi antichi, noi dobbiamo pensare non semplicemente a qualche tipo rappresentativo della carità cristiana da una parte e dell'ideale del greco cittadino dall'altra, ma alle condizioni morali e spirituali degli altri uomini ai quali sono relativi questi diversi tipi di carattere. Perciò è la società umana come un insieme che noi dobbiamo considerare come l'organismo nel quale sono sviluppate le capacità dello spirito umano. La società umana è invero essenzialmente una società di persone che si determina da sè. Non vi può essere nessun progresso sociale che non sia progresso di attitudini da parte di persone che la compongono considerate come fini in sè. Ma nello stimare il valore di ogni tipo di virtù in quanto presuppone o tende a realizzare le attitudini spirituali dell'uomo, non dobbiamo limitare la nostra concezione a qualche particolare gruppo di uomini che fanno mostra di tale virtù. Noi dobbiamo anche considerare quelle relazioni fra loro e gli altri uomini dalle quali si determina il particolare tipo di virtù. Noi dobbiamo cercare se qualche apparente splendore di quella virtù è dovuto alla degradazione della società umana al di fuori del gruppo particolare, o se al contrario la virtù dei pochi acquista il suo carattere dal fatto che essi lottano con la maggioranza per elevarsi.

274. Ora se noi paragoniamo la vita spesa in servizio dell'umanità, che importa molti sacrifici di piaceri puri, che è vissuta dagli uomini che noi riteniamo nella nostra coscienza i migliori, i quali si rimproverano una non maggiore completa rinunzia, con la vita libera nelle sue attività fisiche e spirituali nei discorsi amichevoli nelle sue discussioni civili nei godimenti estetici che noi attribuiamo ai greci e che i loro filosofi certamente considerarono come un ideale; noi possiamo a prima vista ritenere che questa specie di vita fosse più elevata della prima per quanto non semplicemente misurata dalla quantità di piacere che vi è connessa, ma dalla realizzazione delle attitudini umane che vi sono comprese. Individualmente il greco che si uniforma all'ideale dei filosofi sembra essere intrinsecamente un essere più nobile — dotato di poteri più sviluppati — del cristiano che si mortifica, sul quale pesa troppo il dovere di sopportare il mondo sofferente perchè possa dare libero giuoco alle sue attività apollinee delle quali egli sarebbe altrimenti capace. Ma un tale paragone individuale, astraendo dal resto dell'umanità, non è il mezzo di accertare il reale valore della virtù di entrambi relativamente alle possibilità della spirito umano. Se (come sembrerebbe fosse il caso) il libero giuoco dell'attività spirituale nella vita del cittadino greco con la gioia che ne è la conseguenza, dipendeva parte dal fatto che le comunità greche escludevano la moltitudine del genere umano, e parte dal fatto che molte persone che erano in necessario contatto con loro erano schiavi, se la esclusione e la schiavitù erano connesse ad uno stato di cose in cui i poteri dello spirito umano considerato come lo spirito dell'universale società umana costituivano ancora una dote della minoranza; allora noi non possiamo considerare come una vera superiorità la sua mancanza di preoccupazioni causate dai rapporti umani basati sopra una riconosciuta uguaglianza. E ciò qualunque sia il valore che noi possiamo attribuire al più alto tipo della vita greca che abbia un ideale di *libertà*, di *uguaglianza* e di *fraternità* da realizzarsi nel tempo.

275. Sebbene non si possa pretendere che la vita della rinuncia cristiana sia moralmente la migliore per le maggiori cure e le molteplici limitazioni che le riconosciute esigenze della fratellanza impongono, si deve ritenere d'altra parte che la vita dei cittadini greci non era la migliore per la mancanza di tali cure e limitazioni, perchè questa libertà era correlativa ad una infima condizione da parte del resto del genere umano. Il titolo per il moderno tipo cristiano ad una vera virtù superiore non deve trovarsi nelle preoccupazioni ignote ai greci che egli sopporta, ma in ciò che im-

plica la presenza di queste preoccupazioni: la nuova attività spirituale da parte della moltitudine conscia dei suoi diritti e libera di poterli applicare, ed il maggior interesse al bene umano che in risposta a questi diritti si risveglia nel cuore dei buoni. Che questa aumentata attività, questo aumentato interesse richiedesse dall'uomo buono una maggiore volontaria rinuncia ai piaceri innocenti che sarebbero possibili, ma che disturbano queste esigenze e questo interesse, è indifferente per la realizzazione del bene morale. Per questa rinuncia in sè essi non diventano nè migliori nè peggiori. Ma nell'attuale ordine delle cose, per quanto sembra, tale rinuncia è un necessario elemento di progresso verso la piena realizzazione di ciò che l'uomo deve essere, verso quella soddisfazione dell'esigenza dello spirito umano per la sua propria perfezione che è per noi il bene, e per questa ragione essa fa giustamente parte della più alta virtù.

276. Noi possiamo pensare invero alla possibilità di uno stato di cose in cui la massima intera devozione al servizio dell'umanità sia compatibile con la massima esperienza di piacere da parte di queste persone. Noi possiamo dire che la perfezione dello spirito umano presuppone la sua libera attività che è piacere; e che perciò, sebbene in certi stadi di progresso verso tale perfezione vi possa essere per certe persone un minore piacere, il suo raggiungimento deve essere puro godimento. Oppure noi possiamo confortarci supponendo che, sebbene a questo o a quel cittadino il suo sacrificio possa significare una grande privazione di piacere, anche per gli altri che godono senza spesa il beneficio del suo sacrificio vi sia in conseguenza un tale aumento di piacere per cui il risultato totale dia una forte quantità di godimenti. Ogni speculazione di questo genere richiede un conto complicato. Con quale diritto, si può chiedere, noi affermiamo che il più sviluppato o perfetto stato dello spirito umano sia quello nel quale si gode una quantità di piacere maggiore che nello stato meno perfetto? Vi è senza dubbio piacere in ogni soddisfazione di desiderio, vi è piacere in ogni attività libera. In quanto perciò un uomo ha desiderato la perfezione dello spirito umano egli proverà piacere nella coscienza di contribuire a quella perfezione, ma non necessariamente un piacere maggiore di quello a cui ha rinunciato per questo scopo. In quanto la perfezione è raggiunta vi saranno minori ostacoli all'attività diretta al suo raggiungimento, e perciò più piacere nell'esercizio dell'attività. Ma almeno sembra possibile che secondo l'ordine delle cose la perfezione dello spirito umano tolleri la presenza costante di una natura più bassa, che consiste in

certe tendenze non mai dominanti, ma in conflitto con quelle che solo più elevate energie dell'uomo possono far emergere. In tal caso può avvenire che il desiderio della perfezione umana, che è il desiderio del vero bene, per quanto gradualmente arrivi a gustare maggiore piacere relativo alla sua soddisfazione ed al libero giuoco dell'azione che lo determina quanto più pienamente raggiunge il suo fine, non possa mai essere destinato a produrre negli uomini, anche nella sua piena soddisfazione, uno stato di puro godimento o senza grande bisogno di rinuncia a possibili piaceri.

277. Ad ogni modo qualunque cosa possa riservarci il futuro non dubitiamo che si verifichi la perdita di altri possibili piaceri che il predominio di un tale desiderio impone a coloro che ne sono posseduti per la confusione che ci porta a ritenere che la soddisfazione di un più forte desiderio deve sempre produrre al suo soggetto un piacere più grande di quello che egli altrimenti avrebbe goduto. È vero che colui per il quale il desiderio del bene, o l'amore dell'umanità o tutto ciò che noi possiamo ritenere come un impulso ad una vita di sacrificio è realmente il motivo dominante, sarebbe veramente impossibilitato di godere questi piaceri, per quanto innocenti, che impediscono al desiderio di raggiungere il suo effetto, e che egli respinge per questa ragione. Ma non ne segue che egli non avesse avuto nel complesso maggior godimento se il desiderio dominante fosse stato diverso e se egli fosse stato libero di soddisfarsi pienamente con i piaceri innocenti dai quali esso lo ha trattenuto. Secondo tutte le probabilità e la loro esatta interpretazione egli certamente ne avrebbe avuto di più.

Può essere più dubbio che la perdita di piacere nella vita di un tale uomo per l'azione perturbatrice del suo entusiasmo altruistico sia o no compensata da un conseguente maggior piacere altrui, dal piacere di coloro cioè che hanno goduto il beneficio dei risultati del suo entusiasmo senza prender parte ai sacrifici della rinuncia. Se la nostra natura fosse simile a quella di un santo o di un riformatore che cerca soltanto di donare la felicità agli altri senza cercare di formare dei caratteri simili al suo; se noi potessimo trarre vantaggio dai servizi di un tale uomo senza ammirarlo ed aspirare a diventare in qualche modo come lui, il guadagno di una generale quantità di piacere quale risultato della sua attività sarebbe meno dubbio di quello che è.

Ma se, come noi ammettiamo sia il caso, il carattere e l'attività dell'entusiasta altruista per ordinarie circostanze e condizioni di temperamento non è principalmente quello di produrre piacere a se stesso, e se il suo

effetto sopra gli altri è sempre in maggiore o minor grado una perturbazione della loro ordinaria vita di piacere, non sembra affatto che l'effetto di una tale attività e di un tale carattere produca un aumento di piacere umano nel suo complesso. Si deve essere molto induriti nella teoria edonistica se si vuol sostenere che la vita finita sulla croce fu una vita di maggior godimento di quella che avrebbe vissuta il Salvatore se non si fosse dedicato a questo fine, e Cristo stesso previde che egli non portava pace sul mondo ma guerra. Non sarebbe bene fondare un argomento etico generale su questo esempio; ma può servire bene a renderci famigliare questa questione della insufficienza della giustificazione edonistica della propria vita fatta di rinuncia, che è tutto ciò che si deve dire qui a questo riguardo.

278. Queste considerazioni sono sorte dall'aver noi constatato che la pratica attitudine verso i piaceri che noi consideriamo nella nostra coscienza come la più alta virtù, è una rinuncia maggiore di quella che fu considerata dai filosofi greci come parte di un ideale di virtù. Sotto questo rispetto vi è una superiorità dell'ideale moderno o cristiano, indipendentemente da ogni tentativo di dimostrare che tale condotta è più produttiva di piacere a lungo andare all'intero genere umano. Noi riteniamo che il successo di tali tentativi sia in definitiva assai dubbio. Non è con il loro aiuto che noi cerchiamo di dimostrare che il carattere di chi maggiormente rinuncia è un tipo più nobile di virtù, nè d'altra parte questa concezione è basata sull'impressione che una virtù per essere dolorosa sia più grande di un'altra. Noi diamo il vantaggio al tipo cristiano perchè esso presuppone direttamente da parte di costoro un più ampio contenuto d'interessamento e d'attività all'opera della perfezione umana, ed indirettamente da parte della moltitudine, dalle cui esigenze è emersa questa opera di perfezione, un riconoscimento dei loro poteri ignoti al mondo antico.

L'IDEALE GRECO E L'IDEALE MODERNO DELLA VITA.

279. A questa conclusione, si ricorderà, si è giunti paragonando alla disposizione alla rinuncia (che la nostra coscienza riconosce come la migliore) quelle manifestazioni della buona volontà che i filosofi greci si rappresentavano sotto i nomi di ἀνδρεία e di σωφροσύνη come specialmente riferiti alla resistenza al dolore ed alla rinuncia di certi piaceri per ragioni di scopi pregevoli. La concezione greca di queste virtù è in tutto e

per tutto conforme alla natura delle cose. Esse sono considerate vere solo se si basano sopra una volontà buona e pura, che è una volontà di essere buoni — una volontà diretta non a qualche cosa di esterno o a qualcosa nel cui confronto essa è passiva, ma alla sua propria perfezione, al raggiungimento di ciò che vi è di più nobile nel carattere e nell'azione umana. Sotto questo rispetto, quello che noi possiamo chiamare dopo i suoi primi chiari espositori la concezione Platonica o Aristotelica della virtù, è, come è già stato detto, definitiva. Essa segna il grande passaggio, quando e come avvenuto, nello sviluppo dell'idea del vero bene dalla concezione di un benessere più o meno indipendente da ciò che un uomo è in sè, alla concezione di un benessere costituito dal carattere e dall'azione. Le sue manchevolezze paragonate alla forma che noi ora conosciamo derivarono in pratica dalla vera manchevolezza dello sviluppo dello spirito umano — lo spirito della società umana — paragonato a quello del quale noi stessi oggi siamo partecipi.

Come è già stato prima detto, un ideale esplicito o cosciente del vero bene o della virtù quale abito di volontà diretto al bene può solo seguire da una pratica ricerca del bene che sorge dalla stessa spirituale esigenza, che è la base dell'ideale, ma non ancora coscientemente regolato da qualunque sua forma teoretica. Da questa ricerca sono sorte istituzioni e forme di vita, bisogni e speranze sociali e convenzionali, giudizi di lode e di biasimo. È riflettendovi sopra — nello sforzo di tirarne fuori qualche significato comune, nel rigettare ciò che è accidentale e contingente, ritenendo ciò che è essenziale, che si è formato un tale esplicito ideale del bene e delle virtù quale noi troviamo nei filosofi greci. Ognuno che realmente si uniformasse al loro ideale di virtù, avrebbe senza dubbio vissuto una vita migliore di quella che ha attualmente vissuto perchè avrebbe seguito — per un principio del quale era cosciente — una linea di condotta che infatti gli uomini migliori seguivano solo imperfettamente per il difetto della loro volontà o del loro giudizio. Ma nella loro determinata concezione dell'ideale, del contenuto che essi vi davano e nella loro conseguente concezione del genere di condotta nella quale la buona volontà doveva manifestarsi, essi erano necessariamente limitati dallo stato della loro società umana. La fratellanza umana non aveva significato per loro. Essi non avevano nessuna idea adeguata delle esigenze alla cui soddisfazione la buona volontà doveva provvedere. Circa le istituzioni ed i bisogni della vita, delle esigenze sociali, ecc. noi abbiamo una nuova e più ampia esperienza degli antichi. Lo spirito della società umana ha realizzato le sue

forze in nuove forme. Noi riconosciamo che esso può raggiungere, perchè lo ha raggiunto, un grado di sviluppo che i filosofi greci non sognavano nemmeno.

280. Il risultato ne è un mutamento di ciò che l'ideale sarebbe nella sua piena realizzazione, e conseguentemente un mutamento nella concezione di ciò che l'individuo deve fare per contribuire a quella realizzazione. Si è formata particolarmente l'idea della possibile formazione di una società di uomini tutti uguali, e molto è stato fatto per la sua realizzazione. Per quei cittadini cristiani sui quali ha avuto presa l'idea del cristianesimo una tale società attualmente esiste. Per loro, secondo i loro principî se non in accordo con le loro azioni, l'umanità è una società i cui membri si devono reciproco aiuto l'uno con l'altro semplicemente perchè uomini. E l'idea di questa unità sociale è stata così realizzata che lo Stato moderno simile all'antico assicura l'uguaglianza davanti alla legge di tutte le persone che vivono nel territorio sul quale si estende la sua giurisdizione, ed in teoria tratta gli stranieri come se possedessero non minori diritti. Così quando noi veniamo ad interpretare quella formale definizione del bene come una realizzazione dei poteri dello spirito umano o della perfezione umana, che è vera per noi come per Aristotile, nei particolari nei quali soltanto si può dare una regola per le azioni degli individui, le particolari esigenze che ne derivano sono in molti modi diverse da quelle che avrebbe pensato Aristotile. Per lui come per noi il bene dell'individuo è l'essere buono e l'essere buono è contribuire in qualche modo disinteressatamente o per ragione della sua stessa bontà al perfezionamento dell'uomo. Ma quando noi ci chiediamo come contribuiremmo, o che cosa sono le particolari forme della vita virtuosa alle quali noi aspiriamo, la nostra risposta è determinata dalla coscienza dei diritti che su di noi fanno sentire la parte degli altri uomini, i quali come abbiamo visto devono essere soddisfatti per avere un perfezionamento dello spirito umano, ma che non erano riconosciuti dai filosofi greci ed in quelle condizioni della società non lo potevano essere. È la coscienza di tali esigenze che crea la differenza reale fra ciò che la nostra coscienza richiede da noi, o la nostra forma di virtù e le esigenze e le norme dell'etica greca.

281. Bisogna comunque pensare che lo sviluppo sociale che ha prodotto l'idea della fratellanza, la quale ha influito sulle nostre coscienze come non ha fatto per i greci, sarebbe stato impossibile senza l'azione di quell'idea

del bene e della bontà che trovò la prima espressione formale nei filosofi greci. Essa presuppone l'interessamento ad un oggetto che è comune a tutti gli uomini nel suo proprio senso, nel senso che non vi possono essere competizioni per la sua realizzazione fra uomo ed uomo, ed il solo interesse che soddisfa questa condizione è quello che sotto una forma o l'altra riguarda il perfezionamento dell'uomo o la realizzazione dei poteri dello spirito umano. Non si deve tuttavia pretendere che questa nella sua purezza o indipendentemente da altri interessi sia stata la sola influenza nel mantenere e nell'estendere l'azione sociale. È ovvio per esempio che il commercio ha giuocato una parte importante nell'unione degli uomini ed il commercio è la conseguenza di altri interessi oltre quelli già detti. La forza di conquista, come quella che ci portò allo stabilirsi per alcuni secoli della Pax Romana intorno alle basi del Mediterraneo, ha servito molto a togliere le forti differenze che esistevano fra i diversi gruppi di uomini, e la conquista ha generalmente originato delle passioni egoistiche. Ma nè il commercio nè la conquista per se stesse avrebbero aiutato ad una più ampia comprensione dell'unione politica, ad estendere i limiti nei quali sono riconosciuti da uomo ad uomo i reciproci diritti, ed infine a famigliarizzare gli uomini all'idea della fratellanza umana. Per questo deve avere agito un altro interesse, applicando gli immediati risultati del commercio e della conquista ad altri fini diversi da quelli che il commerciante ed il conquistatore avevano di mira, l'interesse di essere buono e di fare il bene. Indipendentemente da questi, altri interessi poteva riuscire a riunire certi uomini momentaneamente per certi fini, ma perchè diretti ad oggetti che ognuno desidera per sè solo e non per un altro — oggetti che non possono realmente essere raggiunti in comune — essi dividono gli spiriti anche se formano delle temporanee esteriori unioni, e presto o tardi la divisione spirituale deve lasciare il suo segno esteriore.

282. Si è qualche volta supposto invero che i desideri, il cui oggetto è il proprio piacere di ogni uomo, possono gradualmente produrre un'armonia universale ed un accordo di esigenze, secondochè si è venuto a scoprire che i mezzi coi quali ognuno prova per sè maggior piacere sono quelli che servono a produrre il maggior piacere per tutti. L'accettazione di questa concezione probabilmente deriva dalla combinazione di due idee; dall'idea che a lungo andare o nel suo complesso la più grande quantità di piacere risulta per ogni individuo da quell'ordine di vita e di società che produce il maggiore piacere per ogni altro, e dall'idea che il desiderio di piacere di un

uomo sia o possa diventare un desiderio di piacere generale distinto da ogni piacere particolare. Unendo insieme queste due idee noi concludiamo che gli uomini, non avendo altri motivi che il desiderio di piacere, possono dopo sufficiente esperienza essere condotti dai loro diversi desideri ad agire in un modo che ciascuno produca il massimo piacere a tutti gli altri. Ma mentre la prima idea è plausibile, la seconda è certamente falsa. Essere determinato da un desiderio di piacere è essere determinato da un desiderio di qualche specifico piacere che si vuole godere da sè. Nè due nè più persone, i cui desideri fossero soltanto di questa specie, potrebbero realmente desiderare ogni cosa in comune. Sotto date istituzioni di società il desiderio di piacere di un uomo può, senza dubbio, arrivare a produrre delle azioni che produrranno incidentalmente piacere ad un altro; come in commercio quando il desiderio di *A* di essere in possesso di qualche cosa lo determina a pagare a *B* un prezzo, mediante il quale *B* alla sua volta può ottenere qualche piacere che desidera. Ma anche in questo caso è chiaro non solo che i desideri di *A* e di *B* come desideri di piaceri non sono diretti ad un oggetto comune, ma che lasciati al loro corso naturale finiranno col venire a conflitto. *A* desidera il piacere che egli ottiene pagando l'articolo di *B*, ma egli non desidera (desiderando del piacere) anzi gli dispiace di privarsi dei mezzi per soddisfare altri piaceri pagando un prezzo per quello. Egli paga il prezzo a *B* e soddisfa così il suo piacere soltanto perchè sotto un dato ordine sociale egli non può ottenere l'oggetto in altro modo. I desideri dei diversi uomini in quanto diretti ciascuno a qualche piacere, sono in sè cause di conflitto fra gli uomini. In molti casi per mezzo dell'azione della società si è venuto a stabilire qualche compromesso fra di loro; come la compravendita, ma i casi in cui tale compromesso non è possibile ed in cui perciò *A* non può soddisfare il suo desiderio di piacere senza privare *B* della possibilità di soddisfare il suo sono abbastanza frequenti per dimostrarci che cosa è la naturale tendenza ad un desiderio di piacere se lasciato a se stesso [1]).

---

[1]) Kant (*Werke*, ed. Rosenkranz, VIII, p. 138) dimostra l'errore di supporre che una armonia morale possa risultare dal desiderio da parte di ogni uomo per il suo più grande piacere, con la storia del pegno dato da Re Francesco all'Imperatore Carlo: « Ciò che mio fratello Carlo vuole (Milano) lo voglio anch'io ». Si può rispondere a Kant che l'esempio è inadatto perchè mentre Carlo e Francesco non potevano ciascuno prendere il Ducato di Milano; i piaceri desiderati dagli uomini equilibrati sono tali che ognuno può soddisfare il suo desiderio senza impedire la soddisfazione dell'altro. Riflettendo apparirà che questa possibilità di regolare i desideri di piacere di diverse persone (come nella compra-vendita) dipende dalla presenza di una potestà di controllo che non

283. Se noi cerchiamo un interessamento adeguato all'idea dell'esistenza di una unione sociale sempre più ampia, nella quale i diritti di tutti siano riconosciuti dai leali cittadini come la misura di ciò che noi possiamo pretendere, non è nel desiderio del piacere che noi lo troviamo. Non lo troviamo in quelle particolari passioni come l'ambizione che a torto si suppone che abbiano il piacere per loro oggetto, che rassomigliano al desiderio del piacere perchè dirette verso qualche oggetto speciale alla persona che si trova sotto l'influenza della passione. Data un'autorità sociale abbastanza forte per far rispettare l'interesse generale dall'individuo che realizza il suo fine, e volendo farlo, allora il desiderio di piacere, l'avversione al dolore e le varie passioni egoistiche possono esse stesse servire alle esigenze dell'interesse generale come mezzi, ma non possono costituire la base di una tale autorità. Essa può trovare la sua origine solo in un interesse il cui oggetto è un bene comune; un bene perchè evita ogni contrasto fra gli uomini, la cui realizzazione ottenuta da un individuo è un servizio reso a sè ed agli altri.

Un tale bene può essere perseguito in molte forme diverse da persone quasi ignare di ogni comunità; dall'operaio o dallo scrittore intento a rendere il suo lavoro più che possibile un bene senza pretendere alla gloria, del padre che si dedica all'educazione della sua famiglia o del cittadino che si dedica al servizio del suo stato.

Gli uomini non si possono rappresentare nessuna modalità delle loro realizzazioni, e così deve essere avvenuto nella formazione delle più primitive tribù civili. Se noi volessimo trovare un'espressione propria per tutte le sue forme « la realizzazione delle attività dello spirito umano » o « la perfezione dell'uomo » sembrerebbero le più adatte. Per la maggior parte degli uomini dedicati alla realizzazione di un bene comune, questa espressione

---

è essa stessa il prodotto di desideri di piaceri; e che sulle tendenze contrastanti di questi desideri, se lasciati a loro stessi, Kant ha sostanzialmente ragione. Vi sono senza dubbio dei piaceri sociali, piaceri che sono simili agli altri in ciò che ogni uomo che li desidera, li desidera per sè solo, ma che possono solo essere goduti in compagnia e che perciò uniscono insieme gli uomini. Ma sebbene i desideri di tali piaceri possano condurre gli uomini ad associarsi temporaneamente per lo scopo delle loro soddisfazioni, l'associazione stessa tenderebbe a creare conflitti con altri uomini associati per uno stesso scopo e si arriverebbe ad una perpetua discordia, in quanto che desideri di piaceri di una specie diversa sorsero fra persone così associate. Vi sono anche piaceri, come il godimento comune dell'aria e del sole le cui fonti non possono essere appropriate e per le quali perciò sotto le più semplici condizioni di vita il desiderio di diversi uomini non può far sorgere conflitti. Sotto altre condizioni l'opportunità di godere tali piaceri, sebbene non le loro fonti, diventerebbe oggetto di conflitto e perciò il loro desiderio potrebbe divenire causa di conflitto.

non potrebbe avere nessun significato. Nondimeno è come parte o come contributo a tale realizzazione che l'oggetto della loro realizzazione esercita la sua attrazione su di loro. È per la stessa ragione che possiede la caratteristica di essere un oggetto comune agli uomini e la cui realizzazione è un bene generale.

284. Di tale bene si sono avuti riverberi anche in altre età prima che i filosofi greci incominciassero a meditarvi e cercassero di definirlo. Una prova ne era l'esistenza delle comunità nelle quali i filosofi vissero e delle quali cercavano di farsene una vera idea. Ma una cosa è essere determinati da un'esigenza interiore per un bene che è nella sua intrinseca natura universale o comune agli uomini; un'altra cosa è concepirlo nella sua universalità. L'insegnamento dei filosofi fu di tanta pratica importanza nella storia sociale dell'uomo, perchè aiutò a formare una tale concezione del bene nella sua universalità. Un cittadino greco che lealmente serve il suo stato o cerca di conoscere la verità a vantaggio dello stato, si sforza di raggiungere un bene non privato per sè ma universale per sua propria natura, anche se egli non ha nessuna idea di qualche identità fra le finalità della propria vita da una parte e quella degli schiavi e dei barbari dall'altra. I filosofi stessi — tanto era la loro concezione limitata praticamente dalle loro condizioni di vita — non avrebbero ammesso tale identità, ma quando anzi affermarono che l'oggetto della vita doveva essere quello di realizzare la propria attività di uomo o di contribuire ad un bene che consiste in una realizzazione della facoltà dello spirito, essi indirizzarono il cittadino verso un oggetto che infatti era comune a tutti gli uomini senza possibilità di conflitti, senza distinzione di greco o di barbaro, di libero o di schiavo. Il loro insegnamento era di tal natura da produrre un risultato sociale che essi stessi non sospettavano, e che compensava in parte la pratica manchevolezza del loro insegnamento.

285. Non sarebbe qui il caso di entrare nella complicata e probabilmente inspiegabile questione della parte che diverse personali influenze possono avere avute nel fare accettare l'idea della fratellanza umana e nel renderla praticamente attiva nella organizzazione della società. Noi non abbiamo ragioni per dare il brevetto di preferenza ai filosofi greci invece che ai fondatori della Chiesa Cristiana, o a questi invece che a quelli. Tutto ciò che si può affermare è che la società della quale noi siamo coscientemente parte, una società fondata dalla subordinazione di ciascuno alle esigenze

razionali degli altri, che include potenzialmente tutti, non potrebbe esistere che sotto l'azione di un desiderio il cui oggetto (diverso dal desiderio di piacere) è per sua propria natura comune a tutti, e per il formarsi di una concezione di ciò che è quest'oggetto; che per una coscienza abbastanza chiara da impedire che sia considerato come un oggetto proprio di uno ad esclusione degli altri. Fra i discepoli di Socrate — per quanto noi sappiamo — per la prima volta si formò e si espresse una tale concezione nella storia dei moti antecedenti del cristianesimo moderno.

Inevitabili pregiudizi provenienti dalle condizioni della loro società impedirono di svolgere le conseguenze della loro propria concezione. Ma la concezione della perfezione dell'uomo come il bene di tutti, la concezione dell'abitudine del volere diretto a quell'opera in alcune sue forme come il bene di ciascuno, si è definitivamente formata in certi uomini, e soltanto occorreva raccoglierne i frutti.

Quando per mezzo dello stabilirsi della Pax Romana nel bacino del Mediterraneo o altrimenti si sono raggiunte le condizioni esteriori per la creazione di una società che tende all'universalità, quando apparve una persona con lo scopo di stabilire il regno di Dio fra gli uomini annunciando che la purezza di cuore è la sola condizione per fare parte di quel regno, capace d'inspirare ai seguaci la credenza nella permanenza della sua attiva presenza fra di loro; allora venne il tempo di mettere in opera le concezioni dei filosofi.

Essi hanno fornita agli uomini una certa e nei principi vera concezione di ciò che vuol dire essere buoni, una concezione che non involge altre condizioni all'infuori di quelle che riguarda l'uomo come tale senza distinzione di razza e di casta o di favori intellettuali. Quando sparirono le vecchie barriere delle nazioni e delle caste, quando si formò una nuova società che comprende tutti in base al principio della comune aspirazione: « *siate perfetti come è perfetto il vostro padre in cielo* »; si sentì bisogno di avere concezioni libere dalle limitazioni nazionali o convenzionali sui modi della vita virtuosa, nelle quali doveva realizzarsi quella aspirazione.

Senza di loro la società universale doveva rimanere un'idea ed una aspirazione, perchè non vi sarebbe stato nessun mezzo intellettuale mediante il quale i suoi membri potessero comunicare o cooperare reciprocamente per il progresso dell'oggetto universale. Fu in conseguenza della filosofia greca o piuttosto di quella generale riflessione rappresentata dalla filosofia greca sulla moralità, che apparirono tali concezioni. Così gli uomini poterono arrivare ad una comune intelligenza della bontà, che come cittadini

del Regno di Dio doveva essere loro comune scopo di promuovere in loro e negli altri. Così si poteva rendere in un linguaggio accessibile a tutti coloro che avevano assimilato la cultura morale del mondo Greco-Romano il reciproco diritto di tutti su tutti di essere uniti nello sforzo verso una vita perfetta. Per loro membri coscienti di una società fondata sulla conoscenza di questa esigenza divenne una cosa possibile. Ed appena la possibilità fu realizzata ed una tale società cosciente divenne un fatto spirituale compiuto, gli uomini conobbero diverse relazioni ignote ai filosofi nelle quali dovevano esercitarsi le virtù del coraggio della temperanza e della giustizia, e dal cui riconoscimento è risultato che, mentre il principio di queste virtù rimase tale quale i filosofi l'avevano concepito, la loro opera d'azione si ampliò sempre di più.

L'IDEALE MORALE.

286. Sarà bene qui richiamare i principali punti ai quali si era diretta la nostra indagine nelle sue ultime fasi. Noi abbiamo affermato che lo sviluppo della moralità è basato sull'azione di un'idea di vero ed assoluto bene sull'uomo che consiste nella piena realizzazione delle attitudini dello spirito umano. Questa idea, comunque, secondo la nostra concezione agisce sull'uomo, nel principio soltanto come un'esigenza incosciente della piena natura del suo oggetto. L'esigenza è invero da principio affatto diversa da un desiderio di piacere. È da principio un'esigenza di qualche benessere che sarà comune all'individuo che lo desidera ed agli altri, e solo come tale produce queste istituzioni della famiglia, della tribù e dello stato che determinano ulteriormente la moralità dell'individuo. La formazione di più adeguate concezioni del fine a cui l'esigenza è diretta noi l'abbiamo attribuita a due influenze, separabili non per sè ma in virtù del pensiero astratto. Una è lo sviluppo naturale, sotto favorevoli condizioni, delle istituzioni già accennate alle quali l'esigenza dà origine, l'altra è la riflessione sopra queste istituzioni e sopra queste abitudini d'azione stimate buone che si sono create nella formazione di queste istituzioni e come loro effetto. Sotto queste influenze è sorta, attraverso un processo del quale noi cerchiamo di delineare un abozzo, da una parte una sempre più ampia concezione del limite delle persone alle quali il bene è comune, dall'altra una concezione della natura del bene comune stesso che consiste nell'essere l'oggetto di una società universale che comprende l'umanità. Il bene è venuto ad essere concepito con sempre maggiore chiarezza, non come qualche cosa che un uomo od una parte

degli uomini può godere ad esclusione degli altri, ma come un'attività spirituale alla quale tutti possono e debbono partecipare se si tratta di aumentare la piena realizzazione delle facoltà dello spirito umano. Ed il progresso del pensiero in individui, dai quali la concezione del bene è stato così liberata da limitazioni materiali, è cresciuto pari passo con il progresso della sociale unificazione, che ha reso possibile praticamente per gli uomini di concepire un diritto di tutti su tutti per essere liberi di raggiungere un fine comune. Così l'ideale di virtù che la nostra coscienza riconosce, consiste nel dedicare la vita alla perfezione dell'uomo, qualunque siano i temperamenti e le circostanze dell'individuo, perfezione che non è concepita come un fine esterno da essere raggiunta dalla bontà, ma che consiste in una tale vita attiva di sacrificio da parte di tutte le persone. Per ovviare alla difficoltà di rappresentarci in una forma positiva ciò che sarebbe una società perfetta in questo senso, noi possiamo limitarci a descrivere l'oggetto del sacrificio che la nostra coscienza esige come la più grande felicità dei più e, finchè noi vogliamo analizzare, una tale idea può essere sufficiente agli scopi pratici. Ma la nostra teoria diventa falsa di fronte all'esigenza reale della coscienza, se essa interpreta questa felicità in quanto comprenda e dipenda dall'esercizio di una libera volontà della maggioranza, identica per principio a quella che la coscienza esige che l'individuo pretenda per sè.

287. Comunque non appena si è fatto una tale affermazione per quanto riguarda il fine dello sforzo morale, ci si accorge come è facile capirla prima che si sapesse come sarà facile intenderla in un senso astratto completamente inadeguato al significato che deve esprimere. Essa sembra condurre tanto la vita dell'attività spirituale interamente realizzata, nella quale noi dobbiamo supporre che vi sia un primo barlume di conoscenza e di pratica, quanto quella degli sforzi morali, ad un livello di quello sforzo che noi conosciamo sotto quelle condizioni di una libera attività, che sola (come sembra) dà un significato a queste frasi di *sacrificio* e di *buona volontà*. Lo studioso di Aristotile ripeterà certamente le sue parole: ἀσχολούμεθα ἵνα σχολάζωμεν, καὶ πολεμοῦμεν ἵν' εἰρήνην ἄγωμεν [1]) e ci obbietterà che mentre si dice di seguire nel principio la concezione Aristotelica della virtù in quanto è diretta al raggiungimento di un bene che consiste nella realizzazione dei poteri spirituali, noi dimentichiamo il giudizio dato da Aristotile

[1]) Noi rinunziamo all'ozio per goderlo, e facciamo la guerra per avere la pace. *Etica*, X, VII, 6 [K, 7, 1177*b*, 4].

che la più alta forma di questa realizzazione e la completa felicità doveva essere estesa non all'esercizio delle virtù pratiche, ai loro dolori ed alle loro noie, ma alla pura vita contemplativa, che, per quanto sia difficile formarsene una concezione positiva, escludeva certamente la rinuncia a tutte le qualità che noi naturalmente consideriamo come caratteristica del bene morale. Anche coloro che possono essere disposti a pensare il linguaggio di Aristotile circa la felicità della vita contemplativa come poco più che un concetto filosofico che, applicato a ricerche scientifiche e filosofiche come noi facciamo, è del tutto falso; e che vedono in ogni tentativo di tradurlo in un'idea di qualche beatitudine più alta, di quello che noi possiamo provare, un passaggio alla regione dell'irreale, possono accettare facilmente questa concezione nella sua applicazione negativa. Essi possono pensare che fuori di questo caso è impossibile per Aristotile rispondere alla supposizione se la bontà morale può in un senso intelliggibile trovare posto, od esserne un elemento determinato nella vita, in cui il bene definitivo sarà veramente raggiunto.

288. Nel rispondere a questa obbiezione si deve ancora una volta ammettere che la nostra concezione di ciò che sarebbe la vita, nella quale si fosse attualmente raggiunto il bene definitivo, non può mai essere adeguata. Essa consiste nell'idea che una tale vita deve essere possibile, realizzata parzialmente in qualche modo inadeguato, riflettendo sulle abitudini e sulle attività, sui modi di vita e di carattere che furono dovuti all'influenza di quell'idea. Se l'idea che ci determina avesse una piena coscienza di ciò che sarebbe la sua realizzazione finale, la distinzione fra idea e realizzazione sarebbe finita. Ma mentre per questa ragione ci è impossibile dire che cosa essa idea possa essere nella sua definitiva realizzazione, che cosa sia la perfezione dell'uomo la cui idea determina la vita morale, noi possiamo discernere certe condizioni che deve realizzare questa vita per essere conforme all'idea. Deve essere una perfezione dell'uomo, non di qualunque umana facoltà in astratto o di qualunque individuo immaginario indipendentemente dalle relazioni sociali senza le quali non sarebbe più affatto un uomo. Noi possiamo perciò affermare che l'idea non può essere realizzata maggiormente in una vita di semplice attività scientifica od artistica di quello che lo possa essere in una vita pratica, dove tali attività fossero assenti. Per di più possiamo affermare che la vita nella quale è realizzata deve essere una vita sociale in cui tutti gli uomini cooperano liberamente e coscientemente, poichè altrimenti le possibilità della loro natura quali

agenti che sono fini a se stessi non potrebbero essere realizzati. La conseguenza è che deve esservi una vita determinata da una volontà coerente (una volontà di tutti che è una volontà di ciascuno), una volontà di devozione che noi abbiamo già prima chiarita nel trattarla come la condizione della virtù individuale; cioè come una volontà che ha per suo oggetto la perfezione che essa sola può mantenere.

Quando noi parliamo della formazione di un tale volere di tutti gli uomini, in quanto costituisce quel vero fine dello sforzo morale, in relazione al quale le virtù acquistano valore, noi non vogliamo dire che sia semplicemente determinato da un'idea astratta della legge, ma che presuppone (ciò che deve infatti presupporre) un mondo intero di benefiche attività sociali, che esso sostiene e coordina. Queste attività se anche possano pervenire ad un più perfetto stato di umanità, noi non possiamo rappresentarcele; ma esse non sarebbero le attività di una umanità più perfetta se non fossero l'espressione di una volontà che le persegue per loro stesse o come la sua propria realizzazione. Noi possiamo perciò giustamente ritenere che una tale volontà costituisca *per principio* quella vita perfetta che noi non conosciamo altro che attraverso il suo principio che è il fine della moralità. Una simile volontà è la condizione di queste virtù note a noi non semplicemente per il loro principio, ma in qualche forma imperfetta che costituisce i mezzi di quel fine.

289. Premessa questa spiegazione noi ritorniamo alla nostra affermazione che « l'ideale di virtù che la nostra coscienza conosce è un sacrificio della vita e del carattere alla perfezione umana, concepita come una vita di attività e devozione personale vissuta da tutte le persone ». Questa affermazione naturalmente suggerisce due altre obbiezioni e quesiti. Se dovessimo accettarla come una vera idea dell'ideale di virtù, si potrebbe chiedere che cosa deve dirsi di queste attività, di queste sviluppate facoltà, che nella ricerca teoretica e nella pratica noi indubbiamente valutiamo ed ammiriamo, e che i filosofi antichi per quella ragione giustamente riconoscevano come virtù? Ma non si possono pensare come comuni al sacrificio della vita per la perfezione dell'uomo che è l'essenza ed il fine della virtù, sia per il modo col quale essa è impiegata da parte dello scienziato e dell'artista, sia per il modo col quale queste tendono a promuoverla in altri? Si può forse ammettere che esse tendino al piacere generale, ma si può seriamente affermare che esse contribuiscono ad un vero bene consistente in una attività di tutte le persone?

Dobbiamo noi accontentarci di accettare l'idea del vero bene come quel piacere generale per cui il raggiungimento le virtù morali e la scienza e l'arte possono molto plausibilmente considerarsi come mezzi? O se noi non vogliamo accettare questa idea del fine della moralità non dobbiamo noi ammettere che il valore delle virtù morali da una parte e dell'eccellenza intellettuale, scientifica od artistica dall'altra non possano essere giudicate relative ad un bene comune?

290. Queste quistioni presentano una seria difficoltà per chi accetta le ragioni date per rigettare l'idea che il piacere sia il vero bene, e nello stesso tempo riconosce la necessità di pensare qualche definitiva unità di bene alla quale tutti gli altri valori sono relativi. Ciò si tratterà in seguito; qui basta ricordare ciò che si è detto, che tale questione non si può tralasciare. Ma per il momento considerando la facilità con la quale la maggior parte accetta la distinzione dell'eccellenza morale da ogni altra come relativa ad un fine suo proprio, col quale la scienza e l'arte come tale nulla ha a che fare, si darà la precedenza ad un altro ordine di obbiezioni con le quali la nostra dottrina deve fare i conti.

Di quale giovamento — si dirà — è la concezione del bene e della bontà qui affermata per sciogliere tutte le questioni che si attende che un moralista ci aiuti a scegliere? Noi vogliamo qualche utile criterio del giusto e dell'ingiusto, vogliamo una teoria del dovere che applicata alle circostanze della vita, possa darci i particolari doveri così da poter giudicare se le nostre proprie azioni e la nostra vita (per nulla dire di quelle altrui) sono ciò che dovrebbero essere, e da potere avere qualche norma generale per la linea di condotta da seguire in circostanze dove l'uso ed il costume non ci guidassero affatto o ci portassero fuori strada. Ma la teoria sopradetta, interpretata nel modo naturale sembrerebbe troppo severa per l'uso pratico, per cui non darebbe altro che consigli irrealizzabili di perfezione; mentre interpretata in altro modo sembrerebbe autorizzarci a trattare ogni azione come se avesse il suo grado di bontà. Se si vuole con ciò significare che per essere moralmente buono — per soddisfare giustamente una coscienza — un'azione deve avere come suo motivo un desiderio coscientemente diretto alla perfezione umana, noi troveremo invero un criterio di bontà che può servire, in quanto noi la conosciamo, a ridurci in uno stato di continua umiltà: ma se noi non agissimo se non per un tale motivo, agiremo noi mai? Se, d'altra parte, la nostra teoria del bene praticamente vuol soltanto dire che la moralità delle azioni rappresenta l'opera nella società

umana di un impulso verso la propria realizzazione di qualche impersonale spirito di umanità, essa non darà nessun criterio pratico del bene e del male per cui noi dobbiamo ritenere ogni singola azione umana buona e cattiva secondo i risultati che produce. Anche se la nostra teoria fosse corretta circa l'impulso spirituale diverso dal desiderio di piacere presupposto nella formazione della moralità e nella suscettibilità agli ideali morali, non è dopo tutto da un calcolo di conseguenze piacevoli che noi possiamo soltanto decidere se un'azione eseguita o no doveva essere compiuta, o quali azioni sarebbero state possibili sotto certe circostanze?

Queste questioni saranno trattate nel libro IV.

LIBRO QUARTO

L'APPLICAZIONE DELLA FILOSOFIA MORALE COME NORMA DI CONDOTTA

CAPITOLO I.

Il valore pratico dell'ideale morale.

1) MOTIVI E CONSEGUENZE.

291. Nell'esaminare se la nostra teoria del bene e della bontà può aiutarci a decidere che cosa dobbiamo fare e se noi facciamo ciò che dobbiamo, è importante considerare i due sensi — il più ampio ed il più limitato — nei quali possiamo chiederci *che cosa si deve fare*. Questa domanda può significare — è questo il solo significato più ristretto che può avere la questione — che cosa deve essere un'azione per essere determinata dai suoi effetti, o nel suo più ampio significato che cosa deve essere l'azione riferita allo stato d'animo ed al carattere che rappresenta. In questo caso il semplice τί δεῖ πράττειν diventa equivalente al πῶς ἔχων πράττειν ὁ τὸ δέον πράττων. Il primo significato non è il problema di una coscienza investigatrice, ma della perplessità fra le diverse direzioni che sembra prendere il dovere — l'altro significato si ha quando un uomo paragona la sua prassi con il suo ideale. L'ultimo significato è il più ampio, perchè un uomo non può propriamente decidere se in relazione al carattere ed ai motivi egli agisce come deve senza considerare gli effetti dell'azione che egli persegue paragonata con gli effetti di altri modi di agire che egli è libero di scegliere.

Egli può paragonare il valore di certi effetti con altri senza tener conto della natura dei motivi che possono permettergli di realizzare diverse azioni con conseguenze diverse. Così siccome l'ultimo significato include anche il primo, la questione può essere trattata secondo il primo significato tralasciando il secondo.

292. È evidente che in qualunque significato ci si chieda che *cosa si deve fare*, la risposta deve essere regolata da una sola ed identica idea del bene. Se noi ammettiamo, secondo la spiegazione già data, che l'unico bene incondizionato sia la buona volontà, questa deve essere il fine in relazione al quale noi valutiamo gli effetti di un'azione. Le circostanze, secondo le quali ci si chiede se tale azione deve compiersi, possono essere tali come vedremo tosto da non riferirsi al carattere di un agente e da limitarci nel nostro giudizio morale sull'azione alla considerazione dei suoi effetti. Ma gli effetti che noi consideriamo secondo la nostra teoria devono avere una portata su quella perfezione del carattere umano che noi riteniamo costituisca il bene. In eguale modo l'utilitarista coerente risponderà alla questione *del dovere o non dovere* in entrambi i due significati diversi con un solo ed identico principio. Egli decide che cosa deve farsi in certe circostanze, considerando secondo queste quali saranno gli effetti piacevoli o dolorosi delle diverse azioni possibili. Per le stesse ragioni con le quali giudica che cosa dovrebbe essere l'azione calcolata nei suoi effetti, egli riterrà che questa azione dovrebbe compiersi. Questa azione avrà maggior valore se secondo lo stesso criterio di condizioni sarà compiuta piacevolmente, volentieri e disinteressatamente senza alcuna coazione.

Ma sarà solo indirettamente, secondo lui, che sorgerà la questione del motivo, dell'oggetto definitivo al quale l'uomo pensa nell'agire. L'atto non farà dipendere la sua bontà o il suo valore morale da questo motivo od oggetto per essere quale dovrebbe. Per questo il suo valore dipende semplicemente secondo la concezione utilitarista dai suoi effetti piacevoli. La questione se il motivo dal quale l'atto precede sia buono o cattivo, un motivo che un uomo deve o non deve avere, è un'altra questione, la cui risposta dipende da quella se le azioni determinate ordinariamente da un altro motivo, debbano o no essere compiute per i loro effetti piacevoli. Il motivo che noi dobbiamo avere, le disposizioni che noi dobbiamo coltivare, se il termine *deve* secondo gli utilitaristi può essere del tutto applicato a questa relazione, saranno tali perchè producono azioni capaci di maggiore piacere [1]).

---

[1]) Cfr. MILL, *Utilitarismo*, p. 26 nota: « La moralità dell'azione dipende intieramente dalla sua intenzione, cioè da ciò che l'agente vuol fare (distinto dal fine che egli cerca nell'agire), ma il motivo, cioè il sentimento per cui agisce così, se non produce differenza nell'azione non ne produce nella moralità: sebbene faccia una grande differenza nella nostra estimazione dell'agente, specialmente se indica una buona o cattiva disposizione abituale, una inclinazione del carattere dalla quale è facile che derivino le azioni utili e le nocive ». Utile qui significa piacevole. La nessuna

293. Secondo la concezione del fine e del bene morale adottato da noi la questione del motivo e dell'effetto acquista una diversa relativa posizione di quella che ha nel sistema utilitaristico. Se il bene è una perfezione dell'umanità la cui vitalità deve consistere nella volontà di tutti gli uomini che partecipano in qualche modo a qualche perfezione per il suo oggetto, sarà solo in relazione ad uno stato di volontà che la manifesta o tende a realizzarla o che nello stesso tempo la manifesta e tende a realizzarla, che una azione può acquistare un valore morale. Le azioni che si debbono compiere nel senso più ampio della parola sono manifestazioni di una buona volontà, nel senso che esse rappresentano un carattere il cui interesse supremo è una condotta che contribuisce alla perfezione dell' umanità, indipendentemente da altri motivi. Noi non possiamo dire assolutamente di un'azione compiuta, che essa è ciò che doveva essere a meno che essa rappresenti un tale carattere; o di una azione considerata come possibile che essa sarà ciò che deve essere a meno di supporre la stessa condizione. Ma è chiaro che anche fra le azioni passate è soltanto delle proprie che un uomo può forse giudicare se esse rappresentano un tale carattere. Delle azioni prevedibili delle quali noi non siamo personalmente nè immediatamente responsabili, noi non potremmo dire che esse sono quali dovrebbero essere se noi consideriamo che la loro esistenza dipende dalla disposizione dell'agente, sicchè noi non possiamo prevedere quale sarà la disposizione con cui l'agente avrà a che fare. Quando noi diciamo che si devono porre dei freni alla vendita delle bevande alcooliche, che bisogna avere cura dei servi o che il nostro vicino deve dare ai suoi figli una migliore educazione, noi non ci riferiamo a tutti i motivi e a tutte le attitudini dai quali supponiamo che procederà l'atto obbligatorio. In tali casi come in tutti quelli dove noi applichiamo i predicati *deve* o *non deve* soltanto riflettendo sopra i nostri propri atti, o interpretando gli atti altrui in quanto si attribuisce loro dei motivi che riteniamo che i loro atti mettano in rilievo; noi non consideriamo le azioni nella loro reale natura. Per esempio, la vera natura dell'atto di un padre che provvede all'educazione dei suoi figli dipende dal carattere o dallo stato di volontà che rappresenta, e nessuno può dire che cosa sia in ogni caso particolare. Ma questa azione indipendentemente dalla sua natura esercita un effetto sull'educazione dei figli e per mezzo loro sugli altri, e noi possiamo

---

differenza significa che non ve ne è alcuna nell'azione considerata nei suoi effetti esteriori. Noi diremo che è impossibile secondo la concezione sostenuta nel testo che il motivo non ponga nella vera natura di un'azione alcuna differenza.

astrarre dalla natura della volontà del padre senza errare nel nostro giudizio sugli effetti; così come noi possiamo giudicare esattamente delle relazioni meccaniche di uno sforzo muscolare astraendo dai processi organici dai quali lo sforzo realmente dipende. È un'astrazione di questo genere che noi facciamo sempre quando giudichiamo, senza riferirci a noi stessi, che una certa azione non ancora compiuta dovrebbe compiersi, ed è bene che noi sappiamo di non avere alcuna certezza nel giudicare le azioni altrui. Le storie sarebbero senza dubbio più brevi, e molto più noiose se fosse omesso lo studio dei motivi (distinti dalle intenzioni) che determinano i grandi fattori storici, nè noi cesseremo di criticare le azioni dei contemporanei mediante le inferenze dall'atto al motivo. È giusto nel giudicare le azioni passate o contemporanee tenere conto, se è possibile, di tutte le circostanze, apprezzare la portata di ogni atto quale si presenta a coloro che agirono o che agiscono, considerare quali furono e sono gli effetti dell'azione probabilmente voluta da loro. Ma questa è una cosa diversa dal tentativo di conoscere il carattere dell'agente che le azioni rappresentano, e in causa di questa ignoranza non può conoscersi la vera natura morale delle azioni. È meglio non fare congetture dove non è possibile sapere, e limitarci — dove non sorge questione di responsabilità — a misurare il valore delle azioni dai loro effetti senza riferirsi al carattere dell'agente; come noi dobbiamo fare (tranne la riserva di cui si dirà) quando dobbiamo dire se un'azione non ancora compiuta, debba o no attuarsi.

294. Dopo questa affermazione noi naturalmente dovremo spiegare in quali casi ed in quale modo, secondo la nostra teoria, un uomo dovrebbe sforzarsi quando si tratta di un'azione propria a considerare questa azione in ciò che noi abbiamo chiamato la sua piena natura morale, cioè riferendosi non semplicemente agli effetti ottenuti o possibili, ma allo stato d'animo dell'agente che queste azioni rivelano o rivelerebbero. Comunque prima assicuriamoci di non essere fraintesi se noi affermiamo con gli utilitaristi che il giudizio ordinario sul valore morale delle azioni deve basarsi soltanto sulla considerazione dei loro effetti. Per l'utilitarista il carattere virtuoso è semplicemente un mezzo per un fine affatto diverso, cioè per ottenere un massimo di piacere possibile. Per questa ragione una azione è buona o ha valore morale o deve compiersi. Se due azioni poste in essere da uomini diversi sono simili nella loro produzione di piacere, esse sono simili per valore morale sebbene l'autore di una sia un carattere virtuoso e l'autore dell'altra no. Secondo noi il carattere virtuoso è buono non

come un mezzo per un *summum bonum* diverso da lui, ma come identico per principio al *sommo bene*. Per conseguenza, se due azioni potessero essere simili nei loro effetti morali che rappresentano (come lo possono essere nel produrre piacere), ed un'azione rappresentasse un carattere più virtuoso, l'altra un carattere meno virtuoso, esse sarebbero affatto diverse per valore morale. Una sarebbe più buona, l'altra meno a seconda del genere di carattere che esse rispettivamente rappresentano. Ma è soltanto la propria azione che un uomo ha mezzo di stimare in relazione al carattere che quest'azione rappresenta. Le azioni compiute dagli altri, se simili esteriormente o negli effetti, possono solo essere riferite a stati simili di carattere, sebbene gli stati che esse rappresentano possano in fatto essere diversissimi; e per le azioni semplicemente possibili la questione del carattere che esse rappresentano non possa affatto sorgere. Quando in un determinato caso una considerazione degli effetti può solo entrare nella valutazione morale di un atto, gli effetti secondo noi saranno diversi da quelli di cui tiene conto l'utilitarista secondo i suoi principî. Essi saranno effetti non in quanto producono piacere ma in quanto contribuiscono alla perfezione dell'umanità, la cui essenza è una buona volontà da parte di tutte le persone. Questi sono gli effetti che secondo la nostra concezione un'azione deve infatti cercare di produrre se deve essere compiuta secondo il più limitato senso di quella fase, proprio come questi sono gli effetti per i quali essa deve essere compiuta se è posta in essere come dovrebbe.

295. Per un essere onnisciente invece non esisterebbe la distinzione inevitabile per noi fra il giudizio che un'azione dovrebbe essere compiuta ed il giudizio che un'azione è compiuta come dovrebbe. Essa è occasionata da una separazione nel giudizio morale dell'atto dal motivo, solo possibile per una intelligenza imperfetta. Un essere onnisciente non potrebbe contemplare un'azione futura come semplicemente possibile indipendentemente dal motivo che deve realmente causarlo quando è posta in essere, come deve conoscere il motivo di ogni atto compiuto. Conoscendo lo stato di volontà dal quale procederà ogni azione futura, come quello dal quale è derivata ogni azione passata, l'essere perfetto non considererebbe ogni azione come ciò che dovrebbe essere, a meno che il carattere manifestato dall'azione fosse ciò che deve essere. Egli scoprirebbe l'effetto di ogni manchevolezza interiore nelle attuali conseguenze dell'azione. Infatti è soltanto per la nostra limitata visione che può sembrare che dei buoni effetti derivino da un'azione cattiva nei confronti della volontà che rappresenta, e che diventa possibile la que-

stione se la moralità di un'azione è determinata dal suo motivo o dai suoi effetti. Non vi è nessuna vera ragione per dubitare che il bene od il male nel motivo di un'azione sia esattamente misurato dal bene o dal male dei suoi effetti, giustamente valutati nella loro efficacia su di una buona volontà o sulla perfezione del genere umano. Il contrario appare soltanto per effetto della conoscenza limitata che noi abbiamo dell'azione e degli effetti. Noi osserviamo p. es. che i motivi egoistici possono rendere un uomo capace di capitanare un movimento di riforma politica che abbia conseguenze benefiche. Qui noi diciamo, abbiamo un'azione cattiva in sè secondo la moralità della buona volontà, ma che produce effetti buoni; si deve giudicarla secondo il suo motivo o secondo i suoi effetti? Ma se noi consideriamo un po' più attentamente, noi troveremo che il politico egoista fu lui stesso uno strumento più che una causa originale, e che la sua azione non fu che un elemento insignificante nella somma o nella serie delle azioni che produssero il movimento politico. Il bene che il movimento ha prodotto corrisponderà realmente al grado di buona volontà che vi è stato esercitato, e gli effetti dell'egoismo dei suoi promotori appariranno come una qualche limitazione al bene che essa ha portato alla società.

È difficile che i più grandi attori del mondo ci siano abbastanza noti interiormente o che i movimenti ai quali essi prendono parte possino essere esaminati abbastanza completamente per potere verificare meglio questo giudizio nei loro confronti. Ma più sappiamo di una tale persona, p. es. di Napoleone e dell'opera che sembrerà sua, più appare quale fu il male che sorse dal suo egoismo personale e da quello dei suoi contemporanei mentre il bene è dovuto alle più nobili e pure influenze delle quali egli ed i suoi contemporanei non furono che lo strumento. Nel più limitato spazio della storia ciascuno di noi può osservare per conto proprio, può costantemente ricevere una simile lezione. Se i motivi più puri sembrano qualche volta condurre ad azioni nocive nei loro risultati, è perchè questi puri motivi non furono abbastanza buoni. Se non vi è stato nei motivi nessun'altra colpa di egoismo, questi motivi hanno agito inconsideratamente, il che significa che l'agente è stato troppo egoista per non prendersi la pena di pensare accuratamente ai risultati della sua azione sugli altri. È soltanto la inevitabile natura astratta dei nostri giudizi sulla condotta, che porta a distinguere il buon motivo dal buon effetto. Noi deduciamo un motivo dall'azione di un altro, ma se anche la deduzione è corretta fin dove arriva noi non conosciamo il motivo nella sua piena realtà — nella sua relazione, per così dire, con il mondo proprio di un carattere e con gli effetti

che hanno formato e che formano quel carattere. Noi consideriamo gli effetti dell'azione soltanto in un modo frammentario. Potendo fare la storia spirituale completa di un'azione e dei suoi effetti completi, noi potremmo presumibilmente vedere che quando una buona volontà, cioè una volontà determinata dall'interesse ad oggetti che contribuiscono alla perfezione umana, avesse avuto più o meno influenza sull'azione, si avrebbe nei suoi effetti maggiore o minore bene, maggiore o minore contributo alla perfezione umana.

296. Ammesso allora che il valore morale di un'azione realmente dipenda dai motivi o dal carattere che rappresenta, rimane la questione se per noi la considerazione dei motivi possa essere di aiuto nel decidere se un'azione debba essere compiuta o avrebbe dovuto esserlo. Si deve ammettere che nel giudicare dell'azione di un altro noi non possiamo fare abbastanza luce sui motivi (distinti dall'intenzione) da essere sicuri di basare il nostro giudizio morale su qualche cosa di diverso dagli effetti dell'azione. Nello stesso tempo ricordiamoci che un giudizio così fondato è necessariamente imperfetto, e di essere cauti nella nostra critica personale. Solo se l'agente stesso descrivesse i suoi motivi come le persone interessanti spesso fanno, noi saremmo sicuri nel giudicarli e soltanto in quanto descritti da lui. Nel giudicare se un'azione debba essere compiuta, se per la sua azione od omissione noi siamo responsabili, la considerazione sui motivi non può avere nessun risultato. Rimane soltanto da riflettere sulle nostre azioni passate e da considerare se un'azione che dipende da noi il compiere o no, dovrebbe essere presto compiuta. In entrambi i casi la questione sul carattere o sulla volontà che un'azione rappresenta, può sorgere con la possibilità di avere risposta. Dato un ideale di virtù come quello sopra descritto, un uomo può chiedersi: nel fare così e così agisco io come un uomo buono, con cuore puro con la volontà di dirigermi verso oggetti che dovrebbero essere realizzati? E poi, nel fare così, agirò come dovrebbe un uomo buono? È la bontà intesa nello stesso senso? Si può chiedere ciò ragionevolmente perchè non vi è nulla che impedisce di dare una risposta. Rimane da considerare se vi sia vantaggio nel fare tale domanda se il nostro ideale di virtù può in questo modo essere praticamente applicato con il risultato di dare agli uomini una vera concezione di ciò che essi particolarmente dovrebbero fare o una migliore attitudine a compierlo.

2) La coscienza.

297. Ciò che noi sopratutto consideriamo in un uomo quando lo chiamiamo un essere dotato di coscienza è l'abitudine di sollevare tali questioni. Ora si deve certamente ammettere che vi sono stati uomini che molto hanno fatto a vantaggio della loro specie, ai quali noi possiamo applicare naturalmente questo epiteto di uomini coscienziosi; e che sebbene nella maggior parte dei casi dove si accusa un uomo di possedere una *super-coscienza*, l'accusa significhi semplicemente la superiorità sul livello comune della morale pratica, è spesso segno di una reale manchevolezza. Vi è una specie di dedizione alle grandi idee ed al bene pubblico che sembra che non lasci all'individuo tempo nè gli dia occasione di chiedersi se egli è stato così buono come avrebbe dovuto, e se un uomo migliore non avrebbe agito diversamente. L'analizzare sempre i propri motivi è piuttosto segno di una propria malsana preoccupazione che non il desiderio di rendere un servizio disinteressato all'umanità. Se uno si avvicina ad un ideale di virtù, questo non deve in nessun modo essere misurato dalla chiarezza e dalla fermezza della sua riflessione sull'ideale. Un forte desiderio di qualche opera che tenda a rendere gli uomini ciò che dovrebbero essere può trovarsi in coloro che raramente si chiedono se essi sono ciò che dovrebbero essere, in coloro che per la vita che conducono non sottilizzano troppo nemmeno sulla loro stessa scelta dei mezzi coi quali effettuare quel desiderio. Con tutti i loro peccati di azione e d'omissione tali uomini possono essere più vicini all'ideale di virtù degli altri, che sono orgogliosi della loro conformità ad un modello di virtù (che non può essere il più nobile altrimenti non si glorierebbero d'averlo), e di agire coscienziosamente, ciò che non vogliono fare affatto in situazioni difficili.

298. Ammesso questo è certo che il paragonare con un ideale di virtù le nostre azioni, quali noi conosciamo interiormente, in relazione ai motivi ed al carattere che esprimono, è la fonte dalla quale la moralità rinnova perpetuamente la sua vita. È così che noi solleviamo i nostri cuori fino al Signore. È solo così per quanto inadeguato ed oscuro possa essere l'ideale che fornisce ogni momento l'iniziativa all'individuo — e non può aversi in altro modo — e che realmente contribuisce al miglioramento dell'uomo. È così che egli si è liberato dall'acquiescienza ad una norma di pura convenzionalità. Chi riconosce nella loro piena estensione i risultati dello sforzo spirituale disinteressato di una moltitudine ormai dimenticata che realizza

la morale di ogni epoca civile, chi si chiede che cosa sarebbe ciascuno di noi senza un senso di morale convenzionale non sarà disposto a deprezzarne il valore. Ma la forma della morale convenzionale che influisce sopra ogni epoca ed ogni paese non sarebbe mai stata raggiunta, se nel passato si fosse fatto atto di universale acquiescenza, se nessuno avesse superato quell'acquiescenza. Essa è stata raggiunta per mezzo dell'azione di coloro che, ognuno a suo tempo e luogo, hanno rifiutato di accettare il modo di vita che essi trovarono intorno a loro ed al quale si sarebbero conformati se avessero agito per cercare un piacere maggiore e sfuggire un maggiore dolore. La concezione di uno stato migliore di vita può avere una maggiore o minore gradazione, essa può riferirsi a qualche generale riforma sociale o al mutamento di qualche azione particolare prodotto dal dissenso individuale. Ma se essa si è estrinsecata in qualsiasi attuale elevamento morale, è perchè certi uomini l'hanno resa famigliare con il contrasto fra ciò che dovrebbero essere e ciò che sono, perchè hanno risvegliato il senso della responsabilità che l'uomo sente per il miglioramento.

Nell'agire così essi possono non avere sollevata la questione della bontà personale nella forma nella quale essa si presenta alla coscienza riflessa di chi vive in una società altamente morale e che si conforma alle sue norme. Essi possono non essersi chiesti se nel fare ciò che dovevano abbiano agito secondo giusti motivi. In quella forma la questione presuppone l'esistenza di una certa norma di moralità convenzionale. Quando tale moralità era in gestazione e nello spirito degli entusiasti oggi dimenticati che la crearono, difficilmente si sarebbe presentato in questo modo il contrasto fra un ideale di virtù e la prassi corrente. Sotto tali condizioni non sarebbe apparso tanto come una sfida alla purezza di cuore, quanto come un richiamo a nuovi modi di azione, la cui relazione ai motivi ed al carattere a nessuno verrebbe in mente di considerare. Ma il principio è la stessa idea di una vita perfetta che agisce sull'individuo, in contrasto con la propria, sia che prenda la forma di una coscienza di responsabilità personale per far finire qualche azione che ad uno spirito umano vigile delle proprie esigenze sembra ingiusta e senza valore, o sia che prenda la forma del quesito sulla purezza dell'intenzione dalla quale deriva una condotta esteriormente corretta.

299. Si può eccepire che nell'identificare così il motivo al quale ubbidisce il riformatore pratico della moralità con quello per il quale la coscienza retrospettiva si chiede se l'intenzione è così pura come dovrebbe essere, noi oscuriamo la vera portata sul valore pratico del secondo motivo.

Nessuno dubita che un uomo che cerca di migliorare la moralità corrente del suo tempo deve essere un idealista. Egli deve avere un ideale di un sistema di vita migliore dell'attuale che lo spinge a realizzarla. Quell'idea non può rappresentare la realtà già realizzata, se fosse così il lavoro del riformatore sarebbe superfluo; il sistema di vita che egli cerca di realizzare sarebbe già esistente. È un'idea a cui ancora non corrisponde nulla di reale, ma che per mezzo del riformatore tende a porre in essere una realtà corrispondente. È in questo senso che il riformatore deve essere un idealista. Ma l'idea che egli cerca di realizzare è un'idea di certe istituzioni e forme di vita, di certe azioni che producono i loro esteriori sensibili effetti. Quale reale identità vi è fra l'influenza di una tale idea — un ideale di virtù se così volete chiamarlo — che produce un visibile mutamento nella vita di un uomo, e quello di un ideale che fa chiedere ad un uomo non che cosa ci sia che deve fare e che non è fatto, ma se in ciò che egli ha fatto e continuerà a fare (come egli deve) la sua intenzione sia stata sufficientemente pura?

L'identità apparirà, se noi riflettiamo che è una semplice idea di un migliore sistema di vita quella che spinge ad un'opera di disinteressata riforma morale, così come ognuno di noi può avere un'idea della funzione del *Lord Mayor* o di un dibattito parlamentare senza averlo mai visto. L'idea che muove il riformatore gli fa sentire una personale responsabilità di realizzazione. Questo sentimento di personale responsabilità per la sua esecuzione è parte della stessa idea pratica, della forma di coscienza che noi così deriviamo; è ciò che la distingue come un' *idea pratica*. Il riformatore non può concepire se stesso in altro modo che in quanto realizza per quanto può il suo progetto di riforma, ed in tal modo invece di contemplarlo semplicemente come un'opera possibile, agisce. Egli si rappresenta da una parte come colui che eseguisce, per quanto sta in lui l'opera prevista, dall'altra come un essere che la trascura per qualche oggetto meno importante, ed egli ha per questo oggetto disprezzo ed avversione. Ora per il vero riformatore il pensiero di ciò che deve compiersi è sempre nello stesso tempo il pensiero di ciò che dovrebbe essere e cerca di essere, ma che non sarebbe se egli non vi si adoperasse, per cui esiste una reale unità fra il principio spirituale che lo anima e quello che appare nella coscienza di colui che si chiede se, senza tener conto della manchevolezza di ogni dovere esteriore e senza pensare a ciò che di bene egli poteva fare e non fece, egli sia stato ciò che avrebbe dovuto essere nel fare ciò che ha fatto.

300. Ma ammesso l'unità del principio spirituale che opera nei due supposti casi, esiste una reale unità negli effetti che produce nella persona del riformatore morale e nella persona del *santo* che analizza se stesso? Nel primo caso l'effetto è il riconoscimento e la realizzazione di certi doveri specifici, dapprima non riconosciuti o non raggiunti da parte del riformatore morale e di coloro sui quali egli ha influenza. Egli e costoro arrivano ad agire diversamente con i loro simili. Ma nell'altro caso se noi cerchiamo quale specifica azione deriva dalla propria analisi sulla purezza d'intenzione, noi troviamo che è difficile rispondervi. Fra le rispettabili classi di una società ben regolata si può assai poco distinguere per la condotta esteriore chi agisce in modo semplicemente convenzionale da chi agisce più scrupolosamente secondo coscienza. Come regola, soltanto ad un uomo già abbastanza moralizzato dalle migliori influenze sociali potrà accadere di rimproverarsi di conservare anche in una condotta irreprensibile dei motivi non buoni. Come regola quando un tale essere viene così a rimproverarsi in presenza di quell'ideale o di una perfetta volontà, egli avrà già realizzato per il sentimento che ne prova tutti i doveri particolari che la coscienza di un tale ideale potrebbe diversamente obbligarlo ad eseguire. A meno che egli non abbia tempo libero per la filantropia o la dote dell'eloquenza, ci sarà poco nel suo atto esteriore per distinguere il suo stato di conversione — se noi possiamo così descrivere lo stato in cui egli sente il contrasto fra la sua manchevolezza ed un ideale di perfezione — dalla morale tranquillità nella quale egli aveva prima vissuto, tranquillità che è lo stato normale del cittadino ligio al dovere.

301. Se noi potessimo osservarlo abbastanza attentamente, anche nell'azione esterna apparirebbe una differenza. Facendo ciò che egli deve non interessatamente ma con pura intenzione egli realizza una forma più alta di condotta. Nei doveri che si attenda che egli cerca di realizzare metterà molto maggiore impegno di quello che è posto da coloro che esigono la loro esecuzione, e sarà ligio ai doveri che potrebbe anche ignorare senza esserne biasimato. Ma nell'agire così non gli sembrerà probabilmente di agire secondo una forma più alta di quella comune. Infatti per quanto per un certo senso egli trascenda la legge dell'opinione, dell'aspettazione sociale, egli lo fa interpretandola secondo il suo più alto spirito. Quella legge, essendo come abbiamo visto il risultato dell'azione passata di un ideale di condotta esercitato sulla coscienza umana, produrrà diverse norme secondo che essa è o no interpretata da una coscienza che si trovi sotto la stessa

influenza. Esso ha diverse voci secondo che gli uomini hanno orecchie per udire, e lo spirito dell'uomo che agisce secondo coscienza si dimostra nel saper cogliere le più pure. Egli è come un giudice che continuamente crea nuove leggi interpretando le vecchie. Egli estrae i più nobili significati dai codici esistenti, rendendo reali dei diritti che finora esistevano soltanto potenzialmente. Egli sente la necessità di norme di condotta che, sebbene necessariamente derivino da quello sforzo di rendere perfetta la vita umana che ha creato la moralità convenzionale, non sono ancora una parte riconosciuta di quella moralità e così non hanno autorità su coloro il cui più alto motivo è un sentimento di ciò che si attende da loro.

302. Questo è vero, ma non è semplicemente per questo che noi diamo un valore intrinseco ad un temperamento di schietta umiltà di fronte ad un ideale di perfezione, quel valore uguale in ispecie a quello che tutto il mondo attribuisce al desiderio di riforma morale, non semplicemente per certi effetti che essa potrebbe produrre sulla condotta esteriore secondo un esame accurato. Noi le attribuiamo un tale valore — indipendentemente da quello che può avere come mezzo ad un bene diverso — perchè influisce sulla perfezione della vita umana; perchè qualunque sia il complesso delle attività nelle quali si spiega la vita, lo spirito umile che aspira a trovare Dio deve sempre esserne la base e la fonte. Il carattere dimostrato dal riformatore morale ha un valore simile in quanto non è semplicemente un mezzo per la vita perfetta, ma una fase dello stesso principio spirituale che governa quella vita. Ma siccome noi possiamo soltanto supporre che, se fosse raggiunta la vita perfetta dell'umanità, questo principio spirituale dovrebbe essere uscito dalla fase in cui esso può apparire come un desiderio di riforma — perchè non vi sarebbero più torti da raddrizzare o vizi inveterati da sradicare — d'altra parte noi non possiamo supporre che, mentre la vita umana rimane tale, possa nella sua forma più perfetta essere superiore all'umiltà che si prova davanti ad un ideale di santità.

Non vi è contraddizione nel supporre una vita umana senza vizi e senza ingiustizie; è semplicemente supporre la vita umana nella pienezza delle sue attività realizzate. In una tale vita la questione di sapere che cosa il riformatore debba fare che non sia stato fatto non avrebbe significato. Ma finchè essa è la vita degli uomini, degli esseri che nascono, crescono e muoiono, nei quali la natura sensibile è il mezzo attraverso il quale opera lo spirito divino che si realizza: per cui la virtù non nasce già fatta ma si forma (per quanto imperfetto ne possa essere il processo) per mezzo dell'abi-

tudine e dell'educazione in conflitto con opposte tendenze. Così pure deve lungamente permanere il contrasto dello spirito umano con lo spirito infinito che egli deve sentire come presente a sè e diverso da sè, altrimenti non sarebbe spirito umano. La realizzazione più completa, più evidente delle sue capacità sarà l'intendimento della sua propria infinità in relazione alla sua coscienza che vi è uno spirito infinito — una coscienza che solo una auto-comunicazione di quello spirito può ammettere — e la scienza della propria limitatezza è una conseguenza di condizioni naturali, una limitatezza in conseguenza della quale lo spirito infinito è sempre qualche cosa che va oltre, sempre desiderato e mai raggiunto. L'attitudine più alta e complessa dell'uomo verso uno spirito infinito al quale richiamarsi sarebbe sempre quello che noi abbiamo descritto come umiltà davanti un ideale di santità. Non è un atto di conoscenza perchè la conoscenza riguarda fatti o relazioni, e lo spirito infinito non è nè fatto nè relazione, non è l'attitudine di una piena e cosciente unione impedita dalla limitatezza della natura umana; ma è la stessa attitudine di riverenza e di aspirazione che appartiene a tutte le forme ascensionali della vita morale. L'uomo deve pensare lo spirito infinito come superiore a ciò che di meglio egli può realizzare, ma per questa stessa ragione deve sentirlo in comunione con quanto in sè vi è di migliore. E siccome il suo proprio essere migliore risulta da una volontà di sacrificio, così essa deve essere una volontà buona non limitata da opposte tendenze ma in qualche modo eccellente, il mezzo col quale l'uomo può porsi innanzi allo spirito infinito sebbene noi non possiamo concepirlo positivamente.

303. L'atto spirituale allora che nei diversi aspetti può essere descritto o come umiliazione o come esaltazione — l'atto col quale il cuore s'innalza a Dio, l'atto nel quale lo spirito umano progredisce verso un ideale di personale santità — mentre è tutt'uno per principio con lo sforzo morale dell'uomo, può essere giudicato in un certo senso come la sua forma più definitiva, perchè non sarebbe privo in quel riposo dalle fatiche di sforzi contrastati e delusi. Il suo valore è un valore intrinseco, che non deriva da altro che da se stesso. Per questo aspetto non differisce da ogni altra forma di buona volontà. Se ne differisce apparentemente, la ragione è che queste manifestazioni, mentre hanno comune il loro intrinseco valore, ne hanno uno ulteriore come mezzo che l'altro non sembra di avere. Esse producono un miglioramento sensibile della società umana; ma questi miglioramenti sono relativi a quel bene intrinseco, alla perfezione dello

spirito umano del quale l'umiltà o la santità è esso stesso una forma permanente. Se una tale intenzione in questa o quella persona si estrinsechi in un'azione benefica esteriore e transeunte, dipenderà principalmente dalle condizioni sociali e dalle qualità anche intellettuali della particolare persona. Se queste in ogni caso sono tali da richiamare e favorire un largo movimento di utile attività sociale, noi possiamo sotto l'impressione dell'effetto esteriore non badare al principio spirituale che lo produce e che può essere lo stesso in altra persona in diverse circostanze e con diverse attitudini, pure non producendo un tale apparente effetto. Noi applaudiamo al riformatore che ha del successo e dimentichiamo che egli è soltanto ciò che poteva essere l'uomo dotato di cosciente bontà che sarebbe stata inosservata in altri momenti ed in altre situazioni.

Se i fini, ai quali si riferiscono i valori morali per essere giudicati, fossero qualche cosa altro della stessa vita perfetta che si basa sopra una buona volontà, sarebbe giusto stimare meno il santo oscuro in confronto del riformatore che cerca di raddrizzare i torti e di eliminare i vizi sociali. Ma se il supremo valore dell'uomo è ciò che lo stimiamo — l'uomo stesso nella sua perfezione — allora non vi è contrasto fra il tipo pratico più comune di bontà e quel tipo più cosciente e raccolto di bontà santa. Il valore di ciascun tipo è intrinseco ed identico poichè ognuno si basa sull'intenzione, sul carattere o sulla volontà che, per quanto possa differentemente estrinsecarsi o realizzarsi come capacità umana, deve sempre essere quella dell'uomo perfetto. La loro differenza, considerata dal punto di vista dal quale sono propriamente stimati i valori morali, è semplicemente accidentale. Essa è una distinzione delle circostanze nelle quali si esercita lo stesso principio d'azione. Sotto certe condizioni di società, di temperamento e d'attività individuale esso prende una forma, sotto altre condizioni un'altra. In tutte e due esso produce effetti, ma in una forma i suoi effetti sono più transeunti e visibili, nell'altra più invisibili ma durevoli. Ma tanto un ordine di effetti quanto un altro ha il suo valore come mezzo a quella vita perfetta, alla quale il santo oscuro ed il vero riformatore sociale non sono semplicemente riferiti come un mezzo, ma che ciascuno per quanto limitatamente si rappresenta in sè.

304. Da queste considerazioni noi torniamo ad esaminare quelle dalle quali queste sono uscite. Avendo distinto la questione: *che cosa deve essere fatto* — una questione da rispondervi dettagliatamente con l'esame dei probabili effetti dell'azione — completato dalla questione: *che cosa dovrei es-*

sere, una questione sui motivi e sul carattere — noi diciamo che la seconda può propriamente sorgere riferendosi alle azioni passate o future, proprie di ognuno. In riguardo agli altri non si può conoscere completamente che cosa sono o saranno i motivi ed il carattere rappresentati da ogni singola azione, ed in mancanza di tale conoscenza certamente non si può essere accusati se non si cerca di indovinare, ma riguardo a se stesso ognuno può chiedere: ero ciò che avrei dovuto essere nel fare così o così? oppure: sarò io nel fare così ciò che dovrò essere? Ci si può porre una tale questione ragionevole, perchè non dipende dalla quantità di informazioni, dalla finezza dell'analisi ma dal proprio coscienzioso esame con se stesso, se la risposta sarà virtualmente vera. Ma sollevando tali questioni con un ideale di virtù davanti agli occhi come si è detto, ne sapremo di più su ciò che dobbiamo fare o saremo meglio disposti a compierlo?

305. Ora è evidente che sebbene uno si ponga tali questioni con ogni possibile serietà non sarà ad ogni modo e direttamente per questo il miglior giudice di ciò che egli dovrebbe fare in quanto che il giudizio dipende da una esatta informazione e deduzione dei dati di fatto o da un'esatta analisi delle circostanze. Ma i dubbi di un uomo circa la sua propria condotta possono essere di tale natura per cui occorrono principalmente tale informazione e tale analisi per risolverli. Può essere che egli si chieda: abbiamo fatto bene ad aiutare così quel mendicante? nel fare la dichiarazione richiesta, nel prendere gli ordini sacri, nel votare nell'ultima sessione contro il *Coercion Act*? E può essere che egli si chieda cose che lo riguardano nello stesso senso nel quale potrebbe chiederle intorno alle questioni di ogni altra persona o su quelle che possono essere discusse in un club, senza riferirsi affatto ai motivi od al carattere rappresentato dagli atti in questione. La supposizione che noi solleviamo tali questioni sulla propria condotta soltanto in questo senso, è senza dubbio esagerata. Noi non possiamo astrarre dalla considerazione dello stato d'animo buono o cattivo che ci determina ad agire come agiamo. Nell'aiutare il mendicante non facevamo noi semplicemente un compromesso con la nostra coscienza per vincere il sacrificio che ci sarebbe costato un esercizio più giudizioso di carità o non fummo semplicemente sensibili al piacere del momentaneo piacere altrui o al piacere di essere ammirati per la nostra generosità a costo di incoraggiare un'abitudine cattiva? Nel fare la dichiarazione che si è detto, era il nostro motivo un puro desiderio di fare il bene e di dire la verità o fu determinato dal desiderio di una vita comoda e dalle utilità ottenute con un minimo

di sforzo e di fatica? Nel votare contro il *Coercion Act* fummo forse influenzati dal desiderio di far piacere ad un'importante frazione del proprio gruppo di elettori o da un dispetto contro il ministero? È difficile che ognuno, sincero con se stesso, consideri la propria condotta nei casi supposti senza richiamarsi a qualche tale motivo.

Ma quando anche si fosse fatta la più ampia e sincera disanima di questi motivi, essi non eliminano le questioni di fatto e le circostanze che i supposti casi necessariamente involgono. Noi non potremmo misurare il valore della nostra condotta nel fare l'elemosina, nel prendere gli ordini sacri, nel votare contro il *Coercion Act*, senza avere un'idea dell'effetto dell'elemosina in generale e nel caso particolare, delle circostanze dalle quali dipende l'utilità della Chiesa e la relativa verità delle sue dichiarazioni, senza avere un'idea dell'effetto di queste condizioni della vita sociale in generale e dell'Irlanda in special modo che fa della *Coercion Act* una necessità od un pericolo politico. Sebbene noi possiamo fare il bene per il suo risultato senza essere noi buoni, noi non possiamo essere stati buoni se non abbiamo posto in essere ciò che dà dei buoni risultati. Alla questione se noi abbiamo fatto ciò che dovevamo in qualche caso particolare, si può rispondere affermativamente senza dedurne che noi siamo stati ciò che dovevamo nel fare ciò; ma se non si può rispondere così noi non possiamo affermare di essere stati ciò che dovevamo essere. E per rispondere in tali casi, come noi abbiamo supposto, con la dovuta considerazione delle circostanze e degli effetti, occorre quella specie di conoscenza e di penetrazione alla quale la più ansiosa auto-analisi, la più schietta umiltà non potranno direttamente supplire.

306. Ma, si obbietterà, questa ammissione è incompatibile con l'affermazione ora fatta che una vera risposta alla questione: « *ero io ciò che avrei dovuto essere* » non dipende dal complesso delle cognizioni di un uomo, ma della sua sincerità con se stesso. Ora sembra che un uomo non possa essere stato ciò che doveva essere se l'azione non ha prodotto buoni risultati, e che la correttezza di un giudizio di un uomo in certi casi su quest'ultimo punto dipenda non dalla sua sincerità, ma dalla sua conoscenza e dai suoi poteri d'analisi. Ora come si possono conciliare le due affermazioni? La spiegazione di questo punto spiegherà la vera funzione ed il valore della coscienza teoretica. Se la funzione della coscienza nella questione « *ero io ciò che avrei dovuto essere* » consistesse nell'arrivare ad un concetto preciso del valore della mia condotta nel caso

particolare, la considerazione degli effetti dell'azione non si potrebbe eliminare come quella dei suoi motivi. Per rendere la mia condotta perfettamente buona, sarebbe necessario che gli effetti dell'atto fossero buoni secondo la vera norma del bene, così come il mio interesse nel fare il bene sarebbe semplicemente un interesse per quel fine. È evidente comunque che la misura esatta della manchevolezza di questa irraggiungibile perfezione della mia condotta, finchè noi non possiamo vedere tutti gli effetti morali nelle loro cause, non può essere speculativamente accertata, ne è praticamente importante questo accertamento.

Ciò che è importante è che io renda vivo quel senso di manchevolezza dei miei motivi e del mio carattere, che è la condizione dell'aspirazione e del progresso verso una forma più elevata di bontà. A questo scopo mentre è essenziale vedere se io sono stato devotamente paziente e premuroso e non guastato da passione o da egoismo nel valutare le probabili conseguenze del mio atto, per rispondervi è soltanto necessario che io sia sincero con me stesso, non che io sia bene informato o intelligente — la questione quali siano le conseguenze dell'azione che io non ho mezzo o capacità di prevedere, può essere trascurata senza danno pratico. Invero per esaminare se i motivi sinceramente considerati possano lasciarmi sotto l'impressione che nell'agire in tale modo io fui tutto ciò che avrei dovuto, sarebbe importante per me il ricordarmi che l'azione può avere avuto cattive conseguenze che io non previdi — forse nella mia ignoranza non potevo prevedere — ma che sono pure parte del mio atto. Ma poichè l'analisi sinceramente considerata dei motivi e del carattere è incompatibile con la propria compiacenza che si prova pensando a qualche cosa della condotta passata, la sua funzione morale è completamente sterile senza un'ulteriore ricerca sulle conseguenze impreviste della condotta. È un motivo sufficiente per tendere verso una più alta forma di bontà che io abbia vergogna del mio egoismo, della mia indolenza e della mia impazienza senza vergognarmi anche della mia ignoranza e della mancanza di previsione. Senza la prima specie di vergogna la seconda, se potesse essere raggiunta, sarebbe moralmente inutile; mentre quella personale aspirazione verso la più alta forma di bene, che è d'altra parte umiltà, indirizzerà i risultati delle scoperte scientifiche e del progresso intellettuale quando sorgono, in modo da contribuire alla perfezione umana. Vorrà questo e null'altro.

307. Se noi allora dovessimo chiederci se un uomo sarà più saggio riguardo a quello che deve fare e meglio disposto a farlo, applicando un

ideale di virtù alla sua propria condotta con il chiedersi se fu in questa o quell'azione ciò che ora dovrebbe essere, noi dobbiamo ammettere che questa domanda esprime tutto ciò che possiamo sapere su ciò che dobbiamo fare. Essa rappresenta l'aspirazione, lo sforzo dell'uomo di essere migliore che può, per cui egli si forma l'idea che vi sia qualche cosa che deve essere fatto, e che bisogna cercare che cosa particolarmente esso sia. Essa rappresenta una esigenza di buona condotta, eseguita dall'individuo che sente il dovere di agire il meglio che può per raggiungere la più alta forma di bene che solo può fare di lui un riformatore della sua vita e di quella degli altri. Certamente nessun riconoscimento di un ideale di virtù per quanto puro e nobile, nessun incitamento al miglioramento di noi e degli altri che possa fornire un paragone dell'ideale con la pratica corrente, c'illuminerà sugli effetti delle diverse azioni per quanto riguarda il benessere della società, sia che quel benessere sia relativo ad un massimo piacere possibile o ad un fine che costituisce la realizzazione di una buona volontà stessa. L'ideale in quanto agisce sullo spirito di ogni particolare persona non ordinerà immediatamente di fare qualcosa in particolare di cui lo spirito non preveda per associazione i buoni risultati, nè di astenersi da qualche cosa di cui non preveda per esperienza i risultati cattivi. Ma mentre l'ideale nulla può dirci immediatamente delle conseguenze fisiche o sociali dell'azione, nè mediante tale informazione può imporre nuovi ordini, ci metterà in guardia, ci renderà vigili e ci prepara ad accettare l'istruzione quando verrà come un dovere. Coloro che istruiscono possono essere acuti osservatori ma avere uno scarso interesse per l'ideale di virtù — costoro raramente s'interessano di sapere se essi sono ciò che dovrebbero — per cui, a meno che nel loro sviluppo intellettuale siano regolati da un ideale di opera perfetta, non divengono i maestri del genere umano. Ma una volta imparata la lezione, occorre un auto-imperativo per tendere al miglioramento della vita, ed è solo da una coscienza che risponde ad un ideale di virtù che tale imperativo può procedere. Per esempio l'esame del male prodotto da certi elemosinieri senza criterio e dallo spaccio dei liquori può essere molto bene analizzato da un punto di vista medico e sociale, ma sarebbe praticamente sterile se certe persone che hanno coscienza del dovere di fare il bene proprio ed altrui, non si incaricassero di rendere beneficamente pratico per l'uomo tale lezione.

308. Il pensiero che un ideale di virtù possa creare particolari doveri non riconosciuti precedentemente è sorto probabilmente dalla necessità di

esprimere questo ideale verbalmente nella forma di una definizione o di una proposizione generale. Da una tale proposizione: « *il vero bene dell'uomo è la realizzazione delle sue attitudini e la perfezione della vita umana* » o « *la buona volontà è una volontà che ha per oggetto tale perfezione* » — o da una definizione di una particolare forma della volontà buona, di una specifica virtù — noi possiamo essere spinti a dedurre ogni particolare obbligazione tranne quella che è già compresa nei concetti rappresentati dai termini che sono come i soggetti di queste diverse proposizioni. Sapendo che il vero bene, le buone volontà, le virtù specifiche sono così definite, nessuno s'accorgerà di qualche particolare dovere che non poteva conoscere prima di arrivare a possedere queste definizioni. Il più che si può dire sarà che tali definizioni possono metterci in guardia contro sofismi personali che possono oscurare la chiarezza dei doveri riconosciuti. Se la coscienza pratica che noi chiamiamo un ideale di virtù non fosse altro che un giudizio speculativo che prende corpo in una definizione dell'ideale, la stessa considerazione dovrebbe essere fatta per lei. Ma la coscienza è molto di più di tutto ciò, o piuttosto essa non presuppone affatto in primo luogo un tale giudizio speculativo, ma solo viene a presupporlo come un secondario risultato di quella aspirazione umana verso una possibile vita ideale di quel carattere che costituisce principalmente la coscienza dell'ideale. Prima che una definizione dell'ideale possa essere possibile, questa aspirazione deve avere prodotto un effetto nell'ordinamento della vita ed è riflettendo sull'effetto che è stato così prodotto che si possono fare generali affermazioni sulle diverse virtù, e su quella suprema virtù ed infine formali definizioni della virtù e delle virtù sotto la spinta di bisogni intellettuali.

Ma la conoscenza negli uomini educati di tali definizioni, l'uso della loro analisi è molto diversa da quella che noi pensiamo sia per la coscienza pratica dell'ideale morale. Questa presuppone l'azione continua nell'individuo dello stesso principio spirituale che ha prodotto queste forme di vita e di carattere che costituiscono il soggetto delle nostre definizioni morali. Questa azione continua produce un senso di insoddisfazione per l'imperfezione di queste forme e ci rende desiderosi di una maggiore perfezione di vita. Una definizione della virtù, una teoria del bene è una cosa affatto diversa in confronto di una tale viva interpretazione interiore di ciò che sarebbe come proposizione astratta. Una proposizione di geometria dalla quale per semplice analisi nessuna verità potrebbe essere desunta che non sia già in lei, diventa fertile di nuove verità se dal geometra viene applicata a nuove costruzioni. Una norma di legge sterile alla semplice analisi,

produce nuove norme se interpretata dal giudice in applicazione a nuovi casi. E così una generale proposizione etica, che per sè è semplicemente un ricordo di passati giudizi morali e dai quali non può derivarsi per semplice analisi nessuna norma di condotta, se non quelle già state accettate e già presenti in tale forma, diventa una fonte di nuova direzione pratica se applicata da una coscienza a circostanze prima non esistenti o a qualche nuova esperienza, sotto lo stimolo della necessità di cercare il massimo bene.

309. Allora la nostra conclusione è che lo stato di spirito che si manifesta nel modo più naturale nelle domanda non pronunciata (*sono io stato, sarò io ciò che dovrei nell'agire così?*) è quello che produce ogni progresso morale. Esso deve avere preceduto la formazione di certi ideali di carattere, così come ogni espressione dell'azione esterna e dei suoi motivi. Non è altro che il senso della personale responsabilità per il massimo bene di se stessi, della propria famiglia, della città o dello stato, che deve avere determinato certe persone, molte o poche, ad affermare ed a riconoscere tutte le norme morali. Date tali norme, lo spirito subito esige che l'individuo si uniformi a loro e lo spinge a costruire per sè un ideale di virtù, di personale bontà superiore a quello che esplicitamente si trova nelle stesse norme. L'azione ideale in queste forme di sviluppo morale che ora ci sono famigliari, è la condizione essenziale di ogni ulteriore miglioramento della vita umana. La sua azione si estrinseca parzialmente attraverso i diversi gradi. Essa può apparire come uno zelo per il pubblico bene da parte di chi non è abbastanza edotto della missione della propria vita, o d'altra parte come una estrema devozione religiosa dell'eremita santo. Nel cittadino benpensante essa può apparire soltanto come ciò che lo determina ad essere coscienzioso nell'adempimento del suo lavoro trascurando il quale egli non avrebbe danno ma solo il rimprovero della sua coscienza; o come la voce, saltuariamente udita, che dà significato al presentimento di una vita perfetta da vivere o da raggiungere in qualche modo. Presa la società umana nel suo insieme una azione supplisce l'altra, e l'intero complesso delle sue azioni forma la forza del vero progresso morale. Questo progresso significa la conoscenza da parte nostra sempre più ampia, sempre più piena e sempre più adeguata alla pratica, delle nostre possibilità come uomini e dei reciproci diritti e doveri che queste possibilità presuppongono.

Capitolo II.

Il valore pratico di una teoria del valore morale.

310. Date come ammesse le considerazioni con le quali noi abbiamo finito l'altro capitolo, noi siamo sempre soltanto convinti del valore supremo che spetta ad un ideale di personale bontà quale principio d'azione. Il valore di una certa teoria dell'ideale, di una dottrina del bene e della bontà come è stato prima accennato in questo trattato, è un'altra questione. Era questa la questione che noi promettemmo di considerare e che noi non abbiamo direttamente toccata. Noi abbiamo considerato l'ideale come una dedizione della vita e del carattere a qualche forma di perfezione umana, ed abbiamo detto che questa perfezione deve essere intesa come se consistesse in una vita di dedizione da parte di tutti. Noi ci mettemmo a cercare quale ammissibile criterio di diritto e di torto poteva darci una teoria che applicata alle circostanze della vita potesse fornirci la costruzione dei doveri particolari e nello stesso tempo qualche generale norma di condotta da adottare ove la moralità convenzionale venisse a mancarci. Questa ricerca, si può dire, non si è soffermata sull'effetto di un ideale morale che non occorre che sia e generalmente non è accompagnato da una chiara concezione di questo ideale stesso, per risvegliare nell'individuo un riconoscimento di nuovi doveri quando sorgono nuove occasioni e nuova esperienza. La più schietta devozione al più alto ideale di bontà non salverà un uomo dalla occasionale perplessità sulla retta linea di condotta da prendere. Se sembra che la faccia, è solo perchè non essendo la più alta forma di dedizione essa rende l'individuo fiducioso in giudizi semplicemente tradizionali o superficiali. Se la perplessità consistesse soltanto nel chiedersi se io agendo in un certo modo agisco conformemente al mio ideale di virtù o come un uomo buono; una vera dedizione all'ideale potrebbe servire da guida attraverso il dubbio. Ma in quel caso si può arguire che l'azione pratica dell'ideale stesso è sufficiente. Una teoria al riguardo, una filosofia del vero bene è superflua. Ma se d'altra parte la perplessità dell'uomo coscienzioso deriva o da un conflitto fra due autorità che sembrano avere uguali diritti alla sua ubbidienza o dal dubbio circa gli effetti di diverse azioni contemplate, mentre la semplice dedizione all'ideale non rischiara il suo dubbio, di quale aiuto gli sarà la conoscenza che noi possiamo dargli in armonia con la nostra teoria del bene e della bontà?

311. La discussione di questa questione è stata appositamente differita perchè si consideri l'effetto pratico che un ideale di bontà ha sopra un uomo non ancora pratico delle teorie filosofiche su questo argomento. Ogni valore che una vera teoria morale può avere sulla direzione della condotta, dipende dall'essere applicato o interpretato da uno spirito che già realizza l'ideale come un principio pratico. E sarà bene subito riconoscere che il valore deve in ogni caso essere piuttosto negativo che positivo, piuttosto una liberazione dell'anarchia morale che può portare un apparente conflitto fra doveri ugualmente imperativi, un rimedio al pretesto che in una età speculativa qualche inadeguata o male applicata teoria possa giustificare il nostro egoismo, anzichè un richiamo di dubbi prima ignorati. Questa ultima possibilità deve sempre essere l'effetto della riflessione di uno spirito che possiede l'ideale su nuove situazioni sull'esperienza nuovamente acquistata o analizzata, piuttosto che l'effetto di una riflessione sopra una teoria dell'ideale. Se uno spirito così posseduto dall'ideale sia filosoficamente istruito o no è nella maggior parte dei casi indifferente. Si è invero qualche volta tentati di pensare che la filosofia morale sia soltanto necessaria per rimediare ai mali che essa stessa ha causato; che se gli uomini non fossero costretti da una necessità della loro natura intellettuale a dare un'espressione astratta al loro ideale, i particolari suggerimenti atti a fuorviare contro i quali una vera filosofia deve stare in guardia non sarebbero così manchevoli. Questi suggerimenti derivano principalmente dalla inadeguatezza delle formule nelle quali le esigenze imposte da un ideale realmente valido hanno trovato la loro espressione intellettiva. Sotto l'influenza di un tale ideale si sono formate le istituzioni e le norme di vita necessarie per il momento, ma che non servono a fissare una norma universalmente valida. Comunque l'intelletto generalizzatore esige che esse prendano corpo in norme universali, e quando vengono a conflitto l'una con l'altra o con qualche esigenza dello spirito che si realizza e che non ha ancora trovato espressione in una legge riconosciuta, il risultato è una perplessità intellettiva, della quale la nostra più bassa natura è propensa a trarre vantaggio. Si chiama in difesa delle diverse norme la cieca passione. Gli interessi egoistici sono propensi a trovare una scusa d'indulgenza in ciò che sembra essere la loro neutralizzazione reciproca. Frattanto forse qualche nobile spirito prende quella posizione di isolamento, che Wordsworth esprime nelle parole messe in bocca a Rob Roy's.

« We have a passion — make a law
Too false to guide us or controll

And for the law itself we fight
In bitterness of soul.
And puzzled, blinded thus, we lose
Distintions that are plain and few;
These find I graven on my heart;
That tells me what to do ». [1])

Per liberarci da questo stato di anarchia morale, liberazione che si può ottenere appena sia stato raggiunto sufficientemente quella delle facoltà intellettive, è necessario un ulteriore progresso degli stessi processi speculativi che l'hanno prodotto. Come è stato appena detto, nessuna buona volontà ne può derivare a meno che guidata da un vero desiderio della perfezione umana. Ma dato questo desiderio è solo con la filosofia che esso può rendersi indipendente dalle formule contrastanti perchè inadeguate nelle quali si presentano i doveri, e può salvarsi dal contrasto di autorità ostili, i cui ordini sembrano a prima vista assoluti ed inconciliabili, perchè la loro origine non è intesa.

312. Ma la filosofia stessa nei suoi risultati può dare la possibilità all'uomo di giustificare il proprio egoismo. Le formule con le quali si esprimono le concezioni dei fini morali e delle virtù devono sempre essere soggette a false interpretazioni, nella mancanza di quel vivo desiderio di un ideale praticamente vero che può solo trarre da tali formule il loro più alto significato. Esse sono prodotte da antagonismo intellettivo, e devono sempre probabilmente conservare i segni della loro origine. Quelle formule che hanno ubbidito alla missione di abituare gli uomini a vedere più a fondo ed oltre i loro propri pregiudizi morali o più profondamente di qualche assoluta autoritaria affermazione di un dovere semplicemente relativo, non hanno essi stessi raggiunto una completa e definitiva verità. Se essi avessero fatto così, sarebbe stato ancora una verità che poteva solo essere istruttiva per guidare gli uomini alla loro vocazione morale, se applicata ai particolari della vita da uno spirito inclinato alle più alte cose. Ma infatti la migliore filosofia pratica di ogni età non è mai stata altro che un'affermazione di parziali verità, che avevano qualche speciale compito momentaneo da raggiungere nella liberazione o nella difesa dello spirito umano. Quando

[1]) « Noi abbiamo un desiderio ardente: creare una legge, ma essa è troppo infida per guidarci o controllarci. E per tale legge noi combattiamo con il cuore amaro. E così confusi, ciechi, noi smarriamo le distinzioni che sono poche e semplici, quelle che sono scritte nel mio cuore e che mi dicono quello che si deve fare ».

hanno compiuto la loro opera, queste verità diventano insufficienti ad esprimere le più alte pratiche convinzioni che operano sull'uomo, mentre l'intelletto speculativo al servizio della nostra natura sensibile, può facilmente trovare delle scuse per sfuggire alla coazione di queste convinzioni. Ma il rimedio per questo male non deve trovarsi nell'abbandono della filosofia, ma nella sua ulteriore ricerca. La base di ogni progresso morale non consiste che nella attrattiva esercitata sul cuore e sulla volontà da un ideale di perfezione umana e nelle pratiche convinzioni che ne derivano; ma la filosofia sarà sempre necessaria per interpretare la convinzione pratica, e può soltanto essa provvedere alla adeguatezza dell'interpretazione.

Perplessità della coscienza.

313. Questa generale idea della funzione pratica cui deve servire una filosofia morale sarà più convincente se noi consideriamo qualche particolare dubbio circa la giusta condotta, nel qual caso la filosofia può essere utile, e quale aiuto invece una filosofia insufficiente può offrire alle tendenze egoistiche. Occorre prima ricordare che un dubbio circa la giusta condotta, se deve essere uno di quelli dai quali la filosofia può trarre uno scopo utile, deve essere una perplessità di coscienza in *buona fede*. Ora il campo nel quale possono sorgere tali perplessità in una società cristiana non è realmente molto largo. Lo sforzo verso un ideale di condotta si effettua con lo stabilire una norma riconosciuta di ciò che l'uomo deve all'uomo. Quell'affermazione del generale imperativo: *fa ciò che è meglio per l'umanità* [1]) in particolari doveri è sufficientemente chiara ed utile per le normali occasioni della vita. Nell'eseguire i doveri che devono essere riconosciuti come propri da chiunque considera l'argomento spassionatamente senza ragioni personali, nell'eseguirli lealmente senza risparmiarsi noi potremmo raramente agire male, e raramente dovremmo fare di più di quello che possiamo fare. La funzione di rendere famigliari questi doveri alla coscienza dell'uomo — di aiutarli ad essere sinceri con se stessi nell'interpretare i loro doveri — è piuttosto quello di una guida spirituale che quello di un filosofo. *Speculativamente* vi è molto da fare per il filosofo nell'esaminare come è sorto quell'ordinamento di vita al quale sono relativi questi doveri; quale è la storia del loro riconoscimento, quale la loro

[1]) Si usa questa frase popolare come equivalente alla formula di Kant: tratta l'umanità che è nella tua persona ed in quella degli altri mai come un mezzo ma sempre come un fine.

ragione, quale è la più esatta espressione delle idee pratiche che formano il loro substratum. E, come vedremo, vi possono essere circostanze che dànno a questa ricerca speculativa un valore pratico. Queste circostanze comunque devono sempre essere eccezionali. Ordinariamente non sarà di competenza del filosofo pretendere o di fornire o di spostare queste pratiche direzioni di condotta, che sono fornite dai doveri della propria condizione a chiunque non è impedito da un interesse egoistico ad ignorarli.

314. La perplessità delle coscienze, propriamente così chiamata, sembra sempre sorgere dal conflitto fra diversi modi di esprimere l'ideale del bene nella condotta umana, o fra diverse istituzioni dirette a promuovere la sua realizzazione che hanno ugualmente ottenuto autorità sopra lo spirito degli uomini, senza potere intrinsecamente esigere altro che una parziale e relativa obbedienza. Oppure sembra derivare dalla incompatibilità di qualche norma o istituzione da una parte e da qualche impulso individuale dall'altra, che è realmente un impulso verso il raggiungimento della perfezione umana, ma che non sa acquietarsi in certe norme ed istituzioni già riconosciute. Dai dubbi così occasionati noi dobbiamo distinguere quelli che sorgono dalle difficoltà di analizzare le circostanze o la previsione degli effetti delle azioni. Queste possono essere superate senza dubbio da un esercizio dell'intelletto, ma dal suo esercizio piuttosto sull'investigazione dei dati di fatto che da quella riflessione sulle idee che è propriamente chiamata filosofia.

Dalle due specie di dubbio pratico devono di nuovo distinguersi quei sofismi che derivano da un desiderio di trovare delle scuse per giustificare delle inclinazioni cattive. Questi sofismi si nasconderanno spesso sotto il titolo di casi di coscienza; ed il discredito che si è gettato sulla *casistica* è stato in parte dovuto al fatto di essere stata spesso impiegata a questo uso.

Un uomo fingerà di essere perplesso per un caso di coscienza, mentre realmente egli desidera di trovare il modo di eludere qualche generale norma di condotta, perchè l'osservarla gli darebbe noia o perchè in conflitto con qualche passione alla quale desidera di abbandonarsi. La maggior parte dei casi, nei quali noi diciamo che le circostanze derogano per noi dal dovere di essere sinceri, sono precisamente di questo genere. Quando questa è la causa del dubbio, non è certo la più perfetta filosofia, la più possibilmente completa teoria dell'idea morale che sarà di utilità per liberarsene. Ma se ci troviamo di fronte ad un carattere di disinteressata lealtà alla legge morale, per quanto la legge possa imperfettamente essere conce-

pita, cadranno queste fittizie perplessità. Kant ritiene che l'emozione che da una parte è *Achtung* (rispetto) per la legge morale, dall'altra è *Verachtung* (disprezzo) per le inclinazioni egoistiche. Una tale emozione può non impedire ad un uomo dal concedere molto alla sua propria debolezza, ma farà sì che egli disdegni di adoperare la casistica per giustificarsi. Egli può essere abbastanza illuminato per apprezzare la relatività della maggior parte delle generali norme di condotta, per intendere che esse ammettono delle eccezioni secondo le circostanze, ma egli disprezzerà il suggerimento di un'eccezione in suo proprio favore per evitare a lui il dolore e procurargli il piacere. Questa specie di disprezzo di sè produce un metodo spiccio di sciogliere le questioni alle quali l'intelletto speculativo non può rispondere smarrito in un labirinto, anche se esso una volta si degna di porsi a servizio della passione, tanto da trattarle seriamente.

315. Comunque vi possono essere dei casi nei quali la difficoltà di aderire ad una norma generale come quella della sincerità, deriva da un impulso degno di tutto il rispetto come il dovere coscienzioso di aderire alla norma. Un esempio famoso è la tentazione di *Jeannie Deans* [1]) di mentire per salvare sua sorella della cui vera innocenza essa era certa. In un tale caso la filosofia morale se potesse farsi udire avrebbe potuto dare qualche direzione alla persona dubbiosa. Costei si chiede: agisco in tale caso io bene da persona proba nell'aderire al rigido dovere della sincerità, o posso allontanarmene per salvare la persona cara da una pena che io so ingiusta? Qualunque sia il principio della nostra filosofia morale, essa può aiutare a rispondere alla questione? La teoria utilitaria che può avere credito per la sua speciale pratica utilità non può qui avere alcun consiglio da dare. Con quale possibile calcolo potrebbe valutarsi l'eccesso di piacere che proviene dall'aderire alla norma della sincerità? Come potrebbe bilanciarsi questo eccesso che proviene nel caso particolare della sua violazione? Se noi supponiamo la questione trattata secondo i principî invocati in questo trattato noi sfuggiamo all'imbarazzo. Come potrà dire la persona dubbiosa se sarà migliore il motivo che suggerisce di aderire ad una norma di sincerità o quello che ci consiglia di astenercene? Una vera filosofia morale non riconosce un valore conforme ad una legge universale semplicemente perchè tale, ma soltanto in ciò che generalmente termina in tale confor-

[1]) Jeannie Deans, eroina del romanzo di *W. Scott*, « The Heart of Medlothian ». *(N. d. T.).*

mità; cioè la facilità di sacrificare ogni bassa inclinazione al desiderio di fare il bene per il bene. Ma nel caso supposto non può il desiderio di salvare la persona amata, che si sa che è innocente, essere un desiderio disinteressato di fare ugualmente il bene, insieme con la decisione di aderire ad una rigida norma di sincerità?

316. Se il filosofo morale fosse chiamato a rispondere su questa questione come su di un argomento di generale speculazione non per guidare una persona in un caso particolare, egli dovrebbe dire che non si può rispondere con un semplice *sì* o *no*. Ai fini della valutazione morale nè il desiderio di salvare la vita della persona amata, nè la determinazione di aderire ad ogni costo alla legge della rigida sincerità, possano fare a meno di riferirsi a ciò che riguarda tutta la storia di una esistenza, di tutto un carattere, e di questa relazione noi non possiamo in ogni caso essere certi. Di due uomini posti precisamente in simili dubbi uno può ubbidire al principio della sincerità a costo di sacrificare la vita di una persona innocente e cara, l'altro salvare la persona a costo di violare la norma della sincerità, e sarebbe impossibile per il filosofo morale dire quale dei due atti sarebbe migliore o peggiore, poichè ĕgli non conosce il loro processo spirituale dal quale dipende il loro valore morale. Se d'altra parte (per pura ipotesi) egli avesse assistito al processo di una coscienza dubbiosa nel decidersi fra le due azioni supposte; egli dovrebbe insistere sulla questione se in fondo non fu un caso di debolezza personale ciò che ha prodotto l'infrazione dell'ordinaria legge morale, se fu realmente un maggiore attaccamento alla persona amata che l'obbligò a mentire per causa sua, e non fosse l'incapacità di poterla aiutare in qualche altro modo più difficile e pericoloso nella quale questa persona potrebbe trarre vantaggio anche sopportando le conseguenze della verità manifestata.

Se si provasse che quella conseguenza fosse per questa persona una dolorosa ed immeritata morte si potrebbe chiedere al dubbioso: che cosa siete voi, che cosa è la vittima che la vostra bugia poteva salvare, perchè la sofferenza dell'uno o dell'altro sia messa di fronte al dovere di ubbidire ad una legge, la cui generale osservanza è la prima condizione di un ordine perfetto di vita sociale e perciò moralmente necessaria? Ognuno di voi senza dubbio ha un valore assoluto che nessuna regola come tale può avere. Le norme sono fatte per gli uomini, non l'uomo per le norme. Ma non si discute veramente del valore di ciascuno di voi e di quello delle norme, ma dell'importanza che si deve dare da una parte al vostro dolore o alla

liberazione dal dolore, e quella che d'altra parte bisogna dare alla vita morale della società che viene danneggiata da ogni menzogna, ed alla integrità del vostro carattere come quello di una persona sottomessa alle esigenze del bene sociale. Lasciate che possa venire danno per causa della vostra sincerità, ciò che voi o la vittima della legge perderete non è ciò che vale assolutamente. Il vostro amore per la persona amata è certo veramente un bene, ma quell'amore non è escluso ma integrato da un ampio amore che lo comprende e vi impedisce di allontanarvi dalla norma della sincerità. Per la stessa persona amata la questione è più oscura perchè essa rimane passiva, non è ciò che lei deve dare che si prende in considerazione, e nessuno può intrinsecamente guadagnare dall'azione di un altro. Ma è certo che liberarla da un dolore con un'azione cattiva non può essere realmente per lei un bene, non renderebbe più puro il suo cuore, ne dirigerebbe il suo volere verso più nobili oggetti. E poi potete d'altra parte essere certi (sebbene non possiate prevedere quale ne sarà il risultato) che assumendosi la conseguenza della sua condotta, che soltanto la vostra ingiusta azione le potrebbe risparmiare, essa guadagnerà in quella spiritualità che solo è la fonte del vero bene?

317. Un tale consiglio che si debba dare ad una persona in tali condizioni ci sembra necessariamente inappropriato. Noi sappiamo infatti che in tale circostanza lo spirito non si mette a servizio della riflessione filosofica. La sua condotta deve essere determinata da influenze che agiscono più decisamente e rapidamente; se batte la rigida strada che ha segnato il filosofo sarà determinato da un orrore innato della menzogna che non pensa a spiegarsi o da un sentimento della presenza di una divinità che l'osserva, del quale non può soffrire la riprovazione non per timore di castighi, ma per la sua stessa vergogna. Secondo la distinzione già posta è l'azione di un ideale di virtù non una teoria sull'ideale che solo può essere efficace in un tale caso. Ma per preparare lo spirito a ciò, la vera filosofia ha un importante servizio da rendere. Sarà un servizio piuttosto difensivo e negativo che positivo, che occorre rendere in un'età speculativa e dialettica per timore che l'influenza delle più alte idee morali sullo spirito sia indebolita dalla mancanza apparente di giustificazione teorica.

Queste idee come abbiamo detto non sono astratte concezioni. Esse animano gli uomini indipendentemente dalle operazioni dell'intelletto discorsivo. Esse dirigono queste operazioni, non ne sono il loro risultato. L'idea nelle sue varie forme di ciò che potesse essere la vita umana di un essere

perfetto (per cui questo *sarebbe* già è) non può derivare dall'osservazione dei vari dati di fatto o dalla deduzione basata su tale osservazione, sebbene in vari modi essa regoli (sui quali non possiamo qui insistere) quella osservazione e deduzione.

Tali idee o principî d'azione in opera prima che siano intese non solo danno origine ad istituzioni o modi di vita, ma si manifestano anche in forme d'immaginazione. A contatto degli effetti della passione e della forza essi producono le leggi dell'opinione pubblica e del legislatore, che formano l'elemento essenziale e permanente della obbligazione sociale e che producono anche l'immagine di un supremo invisibile legislatore che tutto vede, a cui è dovuto obbedienza e dal comando del quale procede come da un superiore terreno la sovranità di una famiglia o di uno stato e che punisce la violazione di questi comandi. È nella forma di questa immagine che, per le persone normalmente buone, l'idea di un dovere assoluto ha avuto tale effetto sullo spirito da produrre un timore superiore ad ogni inclinazione personale. In un subitaneo richiamo al volere, quando la forza dell'abitudine non serve, quando non vi è nessuna pena o ricompensa per la legge scritta o per quella consuetudinaria qualunque sia l'azione, possiamo noi essere sicuri che ciascuno di noi farebbe ciò che in virtù della riflessione riconoscerebbe di dover fare; se noi escludiamo l'impressione di essere sotto gli occhi di colui che ci sovrasta?

318. Comunque è una necessità della nostra natura razionale che queste forme di immaginazione, nelle quali trovano espressione le nostre più alte idee pratiche, siano soggette a critica. Vi è veramente un legislatore divino che dà ordini ai quali noi possiamo ubbidire o disubbidire, che ci vede e ci *ascolta* sebbene non con gli occhi o con le orecchie, che noi possiamo accontentare od offendere? Ora senza dubbio vi è un certo senso in cui a queste questioni si può solo rispondere negativamente. Il più convinto teista deve ammettere che Dio è inimmaginabile ed impercepibile, inimmaginabile perchè impercepibile perchè ciò che noi immaginiamo (nel senso proprio della parola) ha la necessaria limitatezza di ciò che noi percepiamo. Quelle espressioni perciò che solo in uno stretto significato possono essere applicate ad un immaginabile agente finito, non possono in tale senso essere applicate a Dio. Applicate a Lui esse non debbono essere dedotte come noi deduciamo le nostre affermazioni sui dati di fatto. L'abitudine di trattarle così con la confusione e la contraddizione che inevitabilmente ne segue, aumenta il dubbio dell'esistenza dello spirito divino la cui natura noi non possiamo

esprimere, sebbene essa sia attiva in noi attraverso queste idee pratiche di una possibile vita perfetta di un essere per il quale questa vita perfetta è già un'attualità, che operando sulla immaginazione produce il linguaggio comune della religione.

319. Ora quando la critica viene ad esercitare la sua inevitabile opera sul linguaggio dell'immaginazione nella quale le nostre idee morali fondamentali hanno trovato espressione, la filosofia è chiamata ad esercitare un'opera contraria che ha un'importante influenza sulla condotta. Essa deve districare le idee pratiche dalla loro espressione necessariamente imperfetta e spiegare che la validità delle idee stesse, come principio d'azione, non è determinata dal fatto che il linguaggio, col quale gli uomini sotto la loro influenza si esprimono naturalmente, non possiede quella specie di verità che è propria di una corretta espressione dei dati di fatto. Essa deve dimostrare quando e come — queste idee non sono dati di fatto od ottenuti astraendo dai dati di fatto — le figure del linguaggio, impiegato nell'esprimere le aspirazioni a cui danno luogo derivate per metafora dalla cose sensibili, siano soggette ad ingannarci se noi le prendiamo alla lettera come se esprimessero una verità nel senso letterale. Essa deve dimostrare quale è il senso nel quale la questione sulla verità di tale linguaggio può essere posta e risolta. Se si chiede per esempio se è vero il linguaggio abituale alla coscienza religiosa, con il quale si rappresenta Dio come colui che ci dà certi ordini e vede se noi ci uniformiamo o no, il filosofo ci ricorderà che cercare se tale linguaggio è vero nello stesso senso in cui può essere vero che io do degli ordini al mio servo e controllo se li ha eseguiti, è una cosa impropria come sarebbe il cercare (secondo l'esempio di Locke) se il sonno è veloce o la virtù quadrata. Può solo essere ragionevole chiedere se è vero nel senso che esso naturalmente esprime in termine di immaginazione un'emozione che proviene dalla coscienza di una relazione che realmente esiste fra lo spirito umano e Dio. Se lo spirito infinito si comunicasse così allo spirito umano da produrre l'idea di una possibile vita perfetta e quel conseguente senso di personale responsabilità di diventare un ottimo essere sociale, da cui deriva il riconoscimento di particolari doveri; allora sarebbe una legittima espressione simbolica dire che i nostri essenziali doveri sono comandi di Dio. Questi, tranne l'azione, sono i soli mezzi possibili coi quali la coscienza delle realtà spirituali può esprimersi. Se l'autocomunicazione dello spirito infinito allo spirito umano è tale che l'uomo è cosciente della sua relazione con un essere cosciente, che è nella sua eterna perfezione tutto ciò che

l'uomo ha in sè per diventare, allora è una legittima espressione di quella cosciente relazione il dire metaforicamente che Dio vede se i suoi comandi sono o no da noi eseguiti, ed è una giusta emozione il sentire vergogna come se fossimo davanti a lui per l'omissione o la violazione di doveri ignoti agli altri uomini.

320. Ciò che si è detto non vuol dire che il compito della filosofia sia quello di giustificare sempre ed incondizionatamente il linguaggio dell'immaginazione religiosa. Siccome anche quel linguaggio si usa nel cristianesimo, vi possono essere molte cose che una vera filosofia morale dovrà condannare come incompatibile con la più alta forma di convinzione morale. Si può propriamente dissentire per esempio dalla comune rappresentazione di Dio come fonte di pene e di ricompense in quanto premia la bontà con certi piaceri esteriori e punisce le mancanze con pene esteriori. Comunque l'obbiezione non consiste nel rappresentare Dio sotto una figura che non è concreta (la stessa obbiezione si applicherebbe ugualmente ad ogni linguaggio religioso), ma nel contrasto con la vera idea di bontà come ricompensa a se stessa e con l'idea di vizio che è la sua vera pena.

È un compito importante della filosofia esaminare il linguaggio corrente della immaginazione religiosa non con la irragionevole pretesa di valutare la verità speculativa, così come noi possiamo provare la verità di qualche dottrina dei fenomeni *naturali*, ma per soddisfare noi stessi, se veramente esprime le emozioni di uno spirito sul quale le più alte idee morali hanno compiuto la loro opera perfetta.

Noi non ci siamo presentemente interessati di una tale applicazione filosofica. Il nostro scopo è semplicemente quello di esaminare il servizio che la filosofia può rendere alla morale nel combattere il vantaggio che lo scetticismo può fornire alla passione contro il dovere. È vero infatti che quando lo spirito si trova improvvisamente di fronte a qualche terribile momento con grandi probabilità per il bene e per il male, non è pensando a qualche teoria sulla virtù, non è con qualche considerazione sull'origine e la validità delle idee morali che può essere presa una giusta decisione. In tale occasione ciò che soltanto si può ammettere è un giudizio che noi chiamiamo intuitivo dovuto a lunghe abitudini ed all'immagine di certe idee. Ma anche in tale caso, il risultato può essere molto diverso secondo che l'inclinazione al modo di agire più debole o meno degno sia o no aiutata da un suggerimento proveniente dall'intelletto, che il contrordine della coscienza sia illusorio. Ed in tempi come i nostri è facile che vi sia tale

suggerimento. Se lo scetticismo è riuscito a distruggere l'apparenza simbolica della quale si erano rivestite le nostre idee pratiche senza che la filosofia rivendichi la suprema autorità delle idee stesse, tanto nel linguaggio religioso, quanto nella loro pura e per noi necessaria espressione.

321. Noi dobbiamo ora considerare il servizio che la filosofia può rendere quando noi distinguiamo i dubbi di coscienza in buona fede da quei sofismi nati dall'impulso di cercare il piacere ai quali la filosofia sarebbe male applicata, dubbi di coscienza distinti da casi come quelli di Jeannie Deans, dove la coscienza parla senza ambiguità ma contrastata da un impulso per sè nobile e disinteressato. In questi ultimi casi la filosofia può come abbiamo visto in speciali condizioni di cultura intellettuale avere un importante servizio da rendere, non liberando la coscienza da apparenti contraddizioni; ma piuttosto rivendicando la reale autorità di quella lotta contro lo scetticismo il quale potrebbe altrimenti avvantaggiarsi, dal momento che le forme d'immaginazione con le quali è rivestita la decisione della coscienza non sono identiche alle affermazioni di verità speculative.

I dubbi pratici che noi dobbiamo considerare derivano non da un dubbio sull'autorità della coscienza, nè da un tentativo dell'inclinazione egoistica a ingannare la coscienza con l'assumere la sua apparenza; ma dal fatto che le esigenze della coscienza sembrano in conflitto le une con le altre. Per quanto disposto a fare ciò che la sua coscienza gli ordina, l'uomo si trova in difficoltà per decidere quale è il suo ordine.

Nelle crisi p. e. attraverso le quali sone passati molti stati europei recentemente una tale difficoltà poteva capitare ad un buon cattolico che era anche un leale cittadino. La sua coscienza sembrerebbe ordinargli uguale obbedienza alle leggi dello Stato ed alle leggi della Chiesa. Ma queste leggi erano in conflitto. A quali allora egli doveva ubbidire? È una forma della stessa difficoltà che nei primi tempi capitò ai *Quaccheri* ed agli *Anabattisti* ai quali le leggi della Bibbia sembravano contradditorie con quelle dello Stato, come a quei primi cristiani per i quali la legge a cui disobbidivano rifiutando di compiere i sacrifici aveva ancora qualche autorità.

Nei primi tempi questi dubbi possono essere sorti come un conflitto fra la legge famigliare e quella dello Stato, conflitto rappresentato in Antigone. Il caso non è diverso nel moderno cittadino; nella sua funzione di funzionario o di soldato egli è chiamato a domare qualche movimento rivoluzionario che si presenta alla sua convinzione come la causa di « Dio e del Popolo ».

Questo caso può invero apparire diverso da quelli già detti, perchè, mentre quelli furono casi di conflitto fra riconosciute autorità, questo può sembrare piuttosto un conflitto fra l'opinione privata e l'autorità. Ma se la privata opinione è qualche cosa di più che una verità che è piacevole ostentare, se è la base di una opposizione realmente sentita ad una autorità che si richiama ugualmente alla coscienza; se in altre parole è una espressione che fornisce a se stessa l'ideale del bene umano nello spirito dell'uomo che lo racchiude, allora essa pure poggia sopra una base di autorità sociale. Nessun individuo può creare una coscienza per sè, occorre sempre che la società la crei per lui.

Una cosciente eresia religiosa o politica rappresenta sempre qualche convinzione di bene sociale che si matura gradualmente, già implicitamente esistente nelle idee sulle quali si basano le norme consuetudinarie di condotta, sebbene possa sorgere conflitto sulle formule con le quali queste idee sono state espresse in modo autoritario e possa condurre alla rovina di istituzioni che hanno già prima contribuito alla realizzazione di tale bene.

322. Una filosofia che senza svalutare l'autorità della coscienza come tale possa spiegare l'origine dei conflitti, dei suoi suggerimenti, e senza pronunciarsi incondizionatamente possa dirigere lo spirito ad un vero fine al quale ciascuno è in qualche modo relativo, può rendere molti pratici servizi nel preparare i tempi propizi a sciogliere queste crisi di coscienza. Per dimostrare ciò con maggior dettaglio supponiamo un filosofo che abbia riconosciuto le dottrine già affermate in questo trattato a cui sia chiesto consiglio su difficoltà di questa natura. Sembrerà a ciascuno che le ragioni che stanno a base del consiglio dato siano troppo remote, le sue conclusioni troppo imparziali per attirare l'attenzione in tempo di sociale o religioso tumulto. Ma sebbene sia così, potrebbe esercitare i suoi effetti sopra i pochi che conducono i molti, per preparare gli spiriti attraverso anni di meditazioni per quei giorni quando occorrerà una pronta e pratica decisione. Il filosofo allora comincerà a considerare come si svolga questa apparente contraddizione della coscienza. Egli dimostrerà che, sebbene la coscienza esista soltanto per la conoscenza che l'individuo ha dell'esistenza di un bene incondizionato che indipendentemente dalle sue simpatie od antipatie è sempre il suo bene, che sebbene questa coscienza sia irremovibile come moralità, non ne segue che tutti i giudizi che ne derivano sia incondizionatamente validi.

I diversi dettati della coscienza hanno avuto la loro storia. Superando

il periodo della semplice conformità al costume e della semplice obbedienza a persone e a poteri, conformità ed obbedienza che provengono da un'idea attiva sebbene inespressa di bene comune, gli uomini hanno formato dei concetti più o meno generali dei costumi e dei poteri secondo la loro conformità ed obbedienza. Certe formule che esprimono la natura della autorità alle quali l'obbedienza è dovuta, e le loro esigenze più famigliari, sono divenute parte di conoscenze a priori della mente umana, nel senso che esse sono accettate come valide indipendentemente dall'esperienza che gli uomini sanno di acquistare per sè. Tali sono quelli che si chiamano comunemente i *dettami della coscienza*. Certi doveri famigliari, certe obbedienze alla legge dello Stato in conformità ad una legge di onore e di opinione pubblica hanno assunto questo carattere. Così nel cristianesimo vi sono certi ordini della Chiesa malgrado la grande varietà di opinioni su ciò che sia la Chiesa stessa.

323. Ora in tali dettami della coscienza il contenuto dell'obbligazione è mescolato con qualche concezione o immaginazione di un'autorità che impone l'obbligazione, in modo che solo l'intelletto abituato all'analisi può districare. Come ai fanciulli il dovere di dire la verità sembra inseparabile dall'ordine dei genitori che vogliono che si dica la verità, così per molti cattolici il fatto, p. es., che la Chiesa comanda di vivere onestamente, sembra che sia la Chiesa la fonte dell'obbligazione stessa. Fare la carità in giusta misura ed andare alla messa sono per loro uguali doveri, come può essere per persone incolte in una diversa comunità religiosa fare la carità ed osservare la domenica. Una abrogazione dell'autorità che impone l'obbligazione cerimoniale sembrerebbe voler ammettere una distruzione della stessa obbligazione morale, perchè nella mente dell'individuo essa si trova associata con l'immagine di una potente autorità che ordina l'osservanza cerimoniale. Questa obbligazione non sorge dall'esistenza di una Chiesa come istituzione coordinata a quella dello Stato. Se non vi fosse nessuna Chiesa la differenza sarebbe soltanto che, come nel mondo Greco-Romano, lo Stato raccoglierebbe in sè i sentimenti dei quali la Chiesa sembra l'oggetto più naturale. I doveri morali sarebbero associati con l'immagine di una potente autorità, i doveri sarebbero i loro comandi sebbene si tratti di una sola e non di due autorità.

Nessun membro della società moderna, anche il più colto, oserebbe dire che il suo senso di dovere morale è indipendente da qualche tale immagine di un potere, quantunque egli possa risolutamente rifiutare di riconoscere come potere la Chiesa o qualunque altro particolare personaggio.

Se costui ha finito di credersi un buon cattolico od un buon anglicano può sempre dare un significato al suo titolo di buon cristiano; e questo implica possibilmente in lui il riconoscimento di un potere dell'obbligazione nel fondatore della società cristiana o nell'autore di una rivelazione cristiana. Ma se ora egli ha cessato di riconoscere un tale potere imponente, probabilmente seguita a considerarsi un cittadino leale, e lo comprova il fatto di rappresentarsi qualche causa personale esteriore della legge alla quale ubbidisce, causa che non è lo spirito che opera in lui. Egli obbedisce alla legge non per timore di dolore e di pene, ma per rispetto dell'autorità dalla quale egli crede che la legge provenga, sia che egli possa impunemente eluderla, sia che egli corra il rischio della pena.

Forse egli non riconoscerà nessuna persona fisica, imperatore o re, come l'autore della legge alla quale obbedisce preferendo di considerarsi piuttosto come buon cittadino anzichè come buon suddito. Ma sarà difficile che egli non pensi a qualche associazione di persone come *popolo sovrano* dalla quale autorità promana la legge. Se egli cessasse di rappresentarsi una tale autorità, avendo già eliminato la Chiesa il Re o il divino legislatore come causa del dovere, egli troverebbe che gli sfugge non solo l'obbligazione di ciò che è transitorio nella legge positiva, ma di ciò che è essenziale nella legge morale.

324. Questa immaginazione di un'autorità esteriore non è intrinsecamente necessaria per avere la coscienza di ciò che noi chiamiamo metaforicamente [1]) legge morale, mentre è la causa di un apparente conflitto fra i diversi ordini della coscienza. La vera essenza del dovere morale è di essere imposto da noi stessi. Il dovere morale di obbedire ad una legge positiva dello Stato e della Chiesa non è imposto dall'autore della legge positiva, ma dal nostro spirito non meno divino perchè spirito dell'uomo che ci pone davanti l'ideale di una vita perfetta e ci dice che l'obbedienza alla legge positiva è necessaria per la realizzazione dell'ideale.

Questi doveri che l'uomo impone a se stesso precedono e sono indipendenti da una concezione di ciò che è il dovere. Uomini che sono veramente una legge per loro stessi, nel senso che è la loro idea di un assoluto

---

[1]) Si dice *metaforicamente* perchè dapprincipio ciò che noi intendiamo per legge è qualche comando dato da un superiore in potere a qualcuno, superiore che è capace di punire in caso di disobbedienza; mentre è l'essenza della morale che una norma venga imposta da noi e per altre ragioni che non per il timore di punizioni.

ideale di qualche perfezione che deve essere realizzata in loro la causa della norma generale di vita che essi osservano, non possono ancora rappresentarsi quelle norme come qualche cosa che non sia l'ordine di qualche autorità esteriore. È uno stato d'animo che ci rende soggetti alle perplessità della coscienza dove i doveri sembrano reciprocamente in conflitto.

Effettivamente non esiste un conflitto di doveri. Il dovere di un uomo in particolari circostanze è sempre uno, sebbene le condizioni del caso possano essere complicate ed oscure in modo da rendere difficile il decidere se il dovere realmente esiste. Ciò che noi chiamiamo un conflitto di doveri è realmente una competizione di adesioni a certi poteri, i cui ordini reali o no non si accordano. Una donna forse si troverà consigliata in un modo da suo padre, in un altro caso in un altro modo dal suo confessore. Un cittadino può trovarsi ugualmente imbarazzato fra la legge dello Stato e quella della Chiesa, o l'ordine di un comitato rivoluzionario che dichiara di agire in nome di Dio e del Popolo. In tali casi se la coscienza fosse libera dalla prevenzione in favore di questa o quella autorità o fosse semplicemente preparata a riconoscere come dovere che maggiormente contribuisce alla vita perfetta, sarebbe ancora abbastanza difficile accertare quale dovrebbe essere quest'azione, sebbene non vi sia dubbio che l'unico dovere era quello di seguire quell'azione una volta accertata. Ma la perplessità vera della coscienza in tali casi sorge comunemente non da questa difficoltà ma dall'abitudine di identificare il dovere con gli ordini dati da autorità esteriori, e dal fatto che nel caso supposto i doveri così dati sono reciprocamente in conflitto.

325. Ora il compito del filosofo morale in tali casi sarebbe relativamente facile, se consistesse semplicemente nel liberare un uomo dalle sue illusioni di coscienza; e sarebbe facile se egli dovesse semplicemente indicare l'opera dell'immaginazione nell'attribuire ad un potere esterno i doveri esenziali che impone la coscienza, e dimostrare che l'apparente conflitto dei doveri è in fatto semplicemente un conflitto fra certe autorità esteriori che a torto si crede che impongano dei doveri, mentre tutto ciò che un'autorità puramente esteriore può imporre è un ordine determinato dal timore.

Se il filosofo non vuole che questo, il suo successo è certo, ma di valore assai dubbio. Si può trovare che è più facile di convincere gli uomini che i doveri nel senso morale non possono essere imposti dall'esterno, che mantenere questa convinzione che essi esistono. Se il risultato dell'opera del filosofo è di rendere popolare il concetto che le autorità, che gli uomini con-

siderano come fonti del dovere, sono semplicemente poteri che possono ottenere l'obbedienza ai loro comandi con la minaccia della pena senza sostituire alcun nuovo sentimento di riverenza per ciò che deve essere tolta a loro, noi non avremo ragione di ringraziarlo. Veramente la frase « *autorità esteriore* », applicata a coloro che noi pensiamo come fonti di doveri, implica qualche cosa di contradditorio. Se essi fossero semplicemente *esteriori* non sarebbero autorità, perchè un'autorità presuppone da parte di colui per il quale essa è un'autorità, un diritto alla sua obbedienza; il che di sicuro presuppone che la sua obbedienza sia una obbedienza che si impone da sè, una obbedienza che si raccomanda essa stessa alla ragione come buona indipendentemente dalle sue penalità. L'autorità riconosciuta come tale ha cessato di essere una semplice fonte di comandi determinati dal timore delle pene ed in questo senso è semplicemente esterna. Le sue norme ora si raccomandano al loro destinatario non perchè procedono da uno spirito che è il suo proprio, ma perchè sono diretti al raggiungimento di un fine al quale il soggetto è interessato per suo proprio conto, che è il suo vero bene ed è come tale conosciuto da lui. Come i diversi ordini contribuiscono ad un tale fine egli non vede, ma egli confida che l'autorità dalla quale tali ordini procedono avrà in vista tale fine più di lui stesso. È per questo che la Chiesa è un'autorità per il buon cattolico, lo Stato per il buon cittadino, la Bibbia per il protestante ortodosso. In ciascun caso il riconoscimento dell'autorità è diventato una stessa cosa con la rappresentazione che l'individuo si fa di un vero bene proprio ed altrui, che è suo scopo il raggiungere.

326. Ora il filosofo morale procederebbe erratamente e trascuratamente se egli si attenesse troppo letteralmente al linguaggio col quale sono raffigurate queste autorità, per così dire esteriormente, per un fine rettorico o logico, come se tale linguaggio rappresentasse il vero valore spirituale per coloro che li conoscono. Errerebbe se nella fretta di affermare la verità che una obbligazione morale non può essere imposta dall'esterno, cercasse di abbattere tali autorità dal posto che occupavano nella immaginazione morale; e vi sostituisse una coscienza improvvisata che creerebbe le sue proprie leggi *ex novo* dall'interno.

Il suo compito dev'essere piuttosto, senza eliminare le autorità stabilite che hanno conquistato un posto nella coscienza, quello di risvegliare una tale intelligenza dell'impulso verso un ideale di condotta che senza essere compreso si è manifestato in queste autorità, in modo da potere gradualmente rendere gli uomini indipendenti dal modo della sua espressione autoritaria.

Uno che abbia imparato ciò, avrà una spiegazione dei varî doveri che gli si presentano in nome di Cesare e di Dio, spiegazione che l'aiuterà a distinguere ciò che è essenziale nei doveri dalla forma della loro imposizione, ed a guidarlo badando al fine comune al quale essi doveri sono relativi. Quando i doveri sembrano venire a conflitto, egli vedrà subito che il conflitto non è realmente fra i doveri ma fra i poteri ai quali l'immaginazione attribuisce il carattere di chi impone il dovere.

Egli potrà resistere a questa scoperta senza danno morale perchè ha imparato a fissare gli occhi sullo scopo morale o sulla funzione — per ulteriore perfezionamento di vita — al quale scopo servono le autorità che egli ha imparato a riconoscere. Egli può così trovare in quel fine o nello spirito, la cui auto-comunicazione lo rende capace di cercarlo, un oggetto degno di tutto il rispetto che quelle autorità esigono e che egli ora sa essere dovuto a loro soltanto per un titolo limitato e derivato.

327. Può in tal modo succedere al filosofo morale di rendere un importante e pratico servizio in certe condizioni di società e di movimento intellettuale. Ma egli lo renderà semplicemente completando più che sia possibile la sua opera di analisi. Come filosofo morale egli analizza la condotta umana, i suoi motivi, i suoi requisiti spirituali, la storia del pensiero, le abitudini e le istituzioni attraverso le quali essa è divenuta ciò che è. Se egli pretende di più non comprende il suo compito di filosofo. Non lo considera un rimprovero il ricordargli che nessuna filosofia può supplire ad una morale viva. Tale pretesa sarebbe audace. Egli trova la morale viva nell'attuale natura spirituale dell'uomo, quando considera quella natura come egli deve fare non semplicemente nel suo atto ma nelle sue intrinseche possibilità.

Se egli non può fare a meno di desiderare di più, questo è parte della stessa aspirazione alla vita perfetta che costituisce la morale viva. Il suo compito immediato come filosofo non è di rafforzare o di innalzare l'aspirazione, molto meno di crearla, solo d'intenderla.

Come uomo e come cittadino invero è suo compito di servirla come un suo organo, di realizzarla con la sua propria condotta, di aiutare a comunicarla agli altri. E siccome il filosofo non cessa di essere uomo e cittadino, egli dovrà essere contento che l'analisi che forma il suo compito di filosofo serva incidentalmente come scopo subordinato alla morale viva ed aiuti ad eliminare ogni ostacolo allo sforzo dello spirito umano verso una vita perfetta.

Il dubbio della coscienza prodotto, come abbiamo visto, dal conflitto di autorità i cui ordini sono reciprocamente contrastanti, può creare un tale

ostacolo. Il suo effetto esteriore può qualche volta essere un arresto della azione, qualche volta un'azione affrettata in opposizione ad una causa od autorità, fra le cui esigenze la coscienza è in dubbio, azione affrettata e triste per la ragione che l'agente è impaurito dalle conseguenze di un'imparziale ricerca sulla validità dei diritti ai quali egli ciecamente ubbidisce. In quanto l'ostacolo ad una vita elevata, al libero progresso della attività umana è di questa natura, il filosofo può aiutare a smuoverlo con la semplice compiutezza dell'analisi etica e col dare la più possibile idea adeguata dell'ideale morale. Il filosofo morale può aiutare lo spirito a sollevarsi dalla sfera del conflitto fra autorità ostili e fra le autorità ed una legge interiore ad una regione in cui può armonizzare tutte le autorità mirando ad un fine a cui esse o ciò che è veramente autoritario in loro sono relative non meno che la legge interiore. Così pure otterrà il suo scopo dando il resoconto più adeguato possibile dell'ideale morale ed esaminando il processo attraverso il quale si sono formate le istituzioni e le norme di vita delle quali riconosciamo che le autorità sono derivate dallo sforzo per quanto ciecamente diretto verso un tale ideale contribuendo in diversa misura alla sua realizzazione. Otterrà il suo scopo dimostrando che la coscienza individuale mentre deve la sua educazione a questa norma ed a questa istituzione, non è semplicemente l'organo di una o di tutte loro, ma può liberamente e per proprio diritto comprendere l'ideale, del quale esse sono espressioni più o meno inadeguate.

328. Che lo spirito derivi un tale beneficio dalla filosofia, vuol dire che vi deve essere stata prima un'altra disciplina che non può essere derivata dalla filosofia, ma soltanto dalla condotta regolata dalle autorità che la filosofia insegna ad essa ad intendere. Fino ai tempi di Platone ci si lamentava che nell'imparare a cercare la ragione delle norme alle quali bisogna ubbidire, nel cercare che cosa è l'ideale del bene umano al quale servono queste norme e giustamente, gli uomini trovassero delle scuse per disubbidirvi. E senza dubbio come vide Platone finchè il carattere non è rivolto in direzione dell'ideale una teoria dell'ideale non può essere di alcun valore per il miglioramento della condotta in qualsiasi senso. Può invero essere dubbio se il male apparente che sorge in un'epoca speculativa dall'abitudine di chiedersi una ragione delle norme convenzionali faccia qualcosa di più che creare delle scuse per atti di debolezza, dei quali gli uomini, ignari di critica e di speculazione sarebbero ugualmente colpevoli. Ma comunque sia è certo che il valore dialettico che chiede e dà una idea del

bene ideale in quanto giustifica e limita l'obbedienza a poteri pratici, dipende dalla condizione che si trovi nell'individuo una moralità abituale bene costituita.

Facendo così può avere una buona influenza sulla vita, altrimenti lo zelo diverrebbe una male intesa lealtà od uno spirito di ribellione inutile. Esso insegnerà a dubitare dell'assolutezza dell'autorità che parlano in nome di Cesare e di Dio non per sfuggire ai loro precetti nell'interesse dei proprî piaceri, ma per non porle fra di loro in conflitto, ciò che danneggierebbe l'opera il promuovere la quale è la vera funzione di ciascuno. Quando il filosofo trova che gli ordini della Chiesa e dello Stato, l'osservanza delle moralità convenzionali e della religione convenzionale sono in conflitto con ciò che qualcuno difende come le proprie intime convenzioni, dovrà stare attento se queste nuove convenzioni non rappresentino un vero sforzo verso un ideale più alto di quello che è personificato nei poteri che si contrappongono a tale convinzione. D'altra parte quando egli trova qualche convinzione sua propria in conflitto con l'autorità, egli non la nasconderà per timore delle conseguenze, non sarà orgoglioso di considerarla come cosa sua, ma la considererà come un bene per tutti, come se provenisse dall'attività della ragione pratica che agisce in quella stessa società, che ha dato origine ai poteri coi quali la sua idea si trova ora in conflitto.

Così considerata egli rispetterà i pregiudizi, ai quali contrasta, esprimendo tale idea cercherà di evitare aiuti dovuti non ad un riconoscimento di ciò che vi è di buono nella nuova idea, ma alla semplice avversione contro le autorità impugnate per l'ostacolo posto alla propria volontà. Egli sarà paziente con le opposizioni ed in caso di non riuscita ammetterà facilmente che in tali convinzioni che si dimostrarono troppo forti per lui, vi era più saggezza di quanto egli non vedesse.

Capitolo III.

Il valore pratico di una filosofia morale edonistica. L'utilitarismo.

329. La principale teoria morale che nell'Europa moderna ha fornito al cittadino probo un buon principio di giudizio sul conflitto dei doveri della sua obbedienza e ha reso capace di sostituire un'obbedienza intelligente e critica ad una cieca conformità, fu senza dubbio l'utilitarismo. Ciò che noi ora consideriamo, non si deve dimenticarlo, è il valore pratico delle teorie

nei confronti dell'ideale morale, teorie che non sono il possesso dell'ideale stesso. Non è perciò il caso di considerare l'opera dei riformatori religiosi. È probabile invero che ogni movimento di riforma religiosa abbia avuto origine da qualche più chiara concezione dell'ideale della condotta umana a cui è arrivata qualche persona; una concezione alla quale forse parecchi uomini hanno silenziosamente operato, ma che finalmente trova in qualche singolo individuo il carattere che può acquistare da una decisiva espressione pratica. Ma nell'inizio delle riforme religiose la nuova teoria dell'ideale, come teoria, prende sempre un posto secondario.

Tale ideale non è assente ma è per così dire assorbito da un carattere per il quale la speculativa completezza della teoria è di poca importanza ed è questo carattere che dà alla nuova concezione dell'ideale il suo potere nel mondo. L'influenza esercitata dall'utilitarismo d'altra parte è stata specialmente l'influenza di una teoria. Malgrado gli errori commessi dalla sua psicologia edonistica, nessun'altra teoria è stata così utile per il riformatore sociale e politico rendendo così possibile la facile applicazione di molte verità. Nessun'altra teoria ha fornito un così buon punto di vista dal quale criticare i precetti e le istituzioni rappresentate come autoritarie. Quando le leggi della Chiesa e dello Stato o dell'opinione pubblica sono diventate antagonistiche le une alle altre, quando qualcuna di queste si è trovata in conflitto con una di quelle convinzioni di coscienze delicate ed entusiastiche per l'umanità, che stanno per creare una nuova opinione, l'utilitarismo fornisce una pietra di paragone mediante la quale le esigenze discordi delle diverse leggi o quelle della legge da una parte e della convinzione individuale dall'altra, possono essere messe a cimento.

330. Tutte le persone che hanno un interesse privato a mantenere le le leggi od il costume che la teoria utilitaristica mette in dubbio, tutti coloro che hanno timore di dovere esaminare le norme positive della condotta, altri che sono persuasi giustamente che il servizio reso all'umanità da norme diventate sacre non deve essere misurato dall'idea della loro utilità che il più illuminato osservatore può valutare, si oppongono alla critica utilitaria nel nome del principio contro la convenienza. Ad ogni modo, quando la questione non riguarda la condotta delle private relazioni ma quella pubblica e politica, quella concezione del principio della giusta via da seguire contro la convenienza dell'opportunità, differisce solo realmente da questa per la più limitata sfera di conseguenze che prende in considerazione.

Tale *principio* ha originalmente ricevuto la sua autorità riferendosi a

qualche bene sociale a cui esso ha servito. L'*opportunità* per cui ci si allontana da una norma fissata si basa ugualmente sopra una concezione di bene sociale al quale partecipa un più grande numero di persone.

La cattiva reputazione che gode l'*opportunità*, se è ben fondata è principalmente dovuta al fatto che, per chi ha interesse a risolvere la questione sulla condotta in un modo o nell'altro per trarre piacere ed evitare dolore da questa soluzione, l'opportunità come principio di decisione può fornirgli una scusa per decidere in suo proprio favore. Ed anche quando non vi sia questa personale inclinazione, l'uomo che bada alla *opportunità* può fare assegnamento su qualche limitato modo di considerare le conseguenze, che è tutto ciò che può ottenere, mentre se egli aderisce al principio sarebbe realmente guidato da una concezione più completa, garantita dalla saggezza passata. Nessuno di questi danni sorge dal principio utilitario del giudizio pratico bene applicato, ma dalla sua cattiva applicazione dovuta ad individui interessati o sbrigativi, alla quale sorte sono soggetti tutti i principî.

Nè si deve dimenticare che, quando i privati interessi sono un motivo per decidere una questione, in un determinato modo, il *principio* fornirà spesso più convincenti scuse dell'*opportunità*. Mercanti di schiavi per esempio non hanno trovato difficoltà nel giustificare come *principio* la schiavitù.

331. Assolutamente non vi è dubbio che la teoria di un bene ideale, che consiste nella più grande felicità del maggior numero come il fine in relazione al quale devono essere saggiate le esigenze di tutte le leggi e poteri e norme di azione della nostra obbedienza, ha giovato a migliorare la condotta ed il carattere umano. Questa ammissione può essere fatta tanto facilmente da coloro che considerano tale condotta e carattere come un fine a sè, quanto da coloro che affermano che il suo miglioramento può solo essere misurato riferendosi ad un fine estraneo, che consiste nella quantità di piacere prodotto. Forse tale ammissione può più facilmente essere fatta dai primi che dai secondi, quando si sarà fatto il dovuto conto delle difficoltà per decidere se veramente il piacere aumenta con il progresso sociale.

Non si deve certo supporre che alla teoria utilitaria, più che qualunque altra teoria morale, si debba il riconoscimento o la pratica di tutte le virtù che non furono riconosciute o praticate prima di lei, o che ogni persona, solo perchè segue la teoria utilitaria debba essere migliore, cioè più facilmente regolata dal desiderio della perfezione umana in qualche sua forma di quello che sarebbe stato altrimenti. Ma questa teoria, agendo sotto l'in-

fluenza di ideali di condotta e di norme di vita virtuosa, ha aiutato gli uomini a realizzare questi ideali e ad applicare queste regole in un modo benefico per un maggior numero di persone, benefico nel senso di tendere a smuovere certi ostacoli che si frappongono alla realizzazione della vita buona.

Essa non ha dato agli uomini un senso più vivo del loro dovere verso gli altri, nessuna teoria poteva fare ciò; ma ha fatto sì che coloro, nei quali quel senso è già stato risvegliato per essere meno parziali nel giudicare chi sono gli altri, considerassero tutti gli uomini uguali, e, per il principio che tutti gli uomini hanno diritto ad una uguale possibilità di felicità, assicurassero la loro politica uguaglianza e promuovessero quella sociale. Tutto ciò non è promuovere direttamente fra gli uomini una vita più nobile, ma rimuoverne gli ostacoli che spesso si sono mantenuti in nome del principio e dell'autorità.

332. Il servigio pratico così reso dall'utilitarismo fu indipendente della sua teoria del bene e del benessere. Fu insistendo sul fatto che è in rapporto al più grande numero che il massimo bene deve essere preso in considerazione (non identificando quel massimo bene con una più grande pura quantità di piacere), che esso ha migliorato l'organizzazione della vita umana. È così che esso ha segnato un più ampio e più imparziale limite allo spirito pubblico, al desiderio di fare del bene. È così che ha reso gli uomini vigili della moralità comune per timore che le sue norme siano concepite nell'interesse di qualche particolare classe di persone, le quali probabilmente senza essere pienamente coscienti sono interessate a stabilirle ed a mantenerle. È così che ha dato agli uomini un principio di criterio per giudicare, qualora le leggi che pretendono di essere la più alta autorità venissero a conflitto, sia che rappresentino il bene reale della società e quello della maggior parte delle persone.

Molto spesso si può rispondere a questa questione sufficientemente senza un completo esame di ciò che è il bene della società, e così la verità della risposta è indipendente dalla verità della teoria che misura il bene secondo la quantità di piacere totalmente provato. In nessuna delle grandi lotte fra le classi previlegiate e le non previlegiate, attraverso le quali è passata la società moderna, qualcuno sarebbe stato aiutato da una più corretta definizione del bene a formarsi un giudizio più sano sulla parte che doveva prendervi. La cosa essenziale per la nostra retta condotta è stato che noi, qualunque possa essere la definizione del bene che accettiamo, riteniamo che gli uomini hanno ugualmente diritto che si tenga conto della maggiore parte possibile della società, che ciò che si considera bene per ogni classe

od ogni individuo della società sia considerato tale per tutti i suoi membri. Nell'ultima lotta per esempio degli Stati Uniti un buon cittadino della Virginia perplesso fra il dovere al suo stato ed il dovere all'unione avrebbe potuto trovare una direzione utile esaminando nel modo più esatto possibile quale fosse la natura del bene definitivo. Il benessere che apertamente ne derivava dalle leggi del suo stato a coloro che ebbero il beneficio delle leggi non era diverso da quello dato dalla conservazione dell'Unione. La questione era se il recesso dall'Unione o la permanenza avrebbe prodotto lo stesso benessere in modo più imparziale e per una parte maggiore della società. In moltissimi casi dove un uomo deve decidere come possa promuovere meglio il più grande bene altrui, vi è anzi una piccola differenza pratica circa la linea d'azione da prendere, se egli considera il loro più grande bene nel possesso di un certo carattere come un fine non come un mezzo, o nel godimento del loro massimo piacere possibile. Ora nessuno può inculcare ad un altro un buon carattere. Ognuno deve crearselo per conto proprio. Tutto ciò che uno può fare per rendere un altro migliore è di eliminare gli ostacoli e supplire con delle condizioni favorevoli alla formazione di un buon carattere. Ora in via generale e fino ad un certo punto, la linea di azione diretta a questa rimozione di ostacoli ed a supplire con delle condizioni favorevoli alla bontà, tenderà a rendere l'esistenza più piacevole per coloro di cui si cerca il bene. Per esempio una casa, del cibo sano, una buona educazione elementare, l'eliminazione delle tentazioni del bere che sono necessarie per creare delle condizioni favorevoli al buon carattere, tendono anche a rendere nell'insieme una vita più piacevole. La questione fra gli utilitaristi edonistici ed i loro avversari circa la natura del bene definitivo non può diminuirne l'importanza.

333. Così noi abbiamo visto come una filosofia morale eviti i dubbi di coscienza e un conseguente arresto o una cattiva direzione dell'energia spirituale, causata dal conflitto fra poteri che hanno qualche carattere sacro per l'immaginazione o fra qualche autorità e la convinzione privata dell'individuo. Abbiamo visto come la filosofia morale possa fare ciò dirigendo l'ubbidienza umana finora supposta dovuta a certe autorità che impongono doveri, esplicitamente verso il fine al quale deve riferirsi ogni vera autorità. Abbiamo visto come la filosofia che maggiormente nel mondo moderno ha reso questi servizi sia stata l'utilitarismo, perchè ha pure definitivamente proclamato l'interesse dell'umanità senza distinzioni di classi o di persone come il fine a cui si riferiscono tutti i doveri.

Noi possiamo pagare quest'omaggio all'utilitarismo senza ammettere quella interpretazione edonistica dell'interesse dell'umanità, che fu infatti generalmente adottato dagli utilitaristi specialmente da coloro che avevano pretese scientifiche. La grande lezione che ha dato l'utilitarismo è stata l'imparzialità con la quale si è riferita al benessere umano. Quella interpretazione non scientifica del benessere che sono stati pronti a fornire coloro che più ne approfittarono in forza delle loro aspirazioni e desideri disinteressati, li ha resi praticamente indipendenti da ogni ulteriore analisi di essa quando fu dappertutto riconosciuta l'uguaglianza del diritto al benessere.

Noi possiamo riconoscere all'utilitarismo l'opera che ha compiuto razionalizzando l'ordine della vita politica e sociale, riconoscendo nello stesso tempo che la sua edonistica interpretazione del benessere se logicamente messa in atto lo priverebbe di ogni pratica buona influenza. Noi possiamo riconoscere che quando questa interpretazione in una età speculativa viene ad essere maggiormente presa in considerazione dall'individuo, essa può produrre dei mali pratici la cui liberazione si deve cercare in una vera analisi del definitivo bene umano. Noi dobbiamo considerare se una tale teoria del bene, dell'ideale morale possa rendere particolarmente qualche pratico servizio, così come è stato esposto, in opposizione alla concezione edonistica.

Vi sono questioni circa la retta linea di condotta da tenere nella vita, sulle quali gli uomini sono in buona fede dubbiosi [1]) ed alle quali questa teoria possa offrire una guida che l'utilitarismo come teoria non potrebbe dare? E può pretendere di rendere un utile servizio semplicemente perchè la sua filosofia morale è più adeguata alla capacità morale dell'uomo in quanto neutralizza l'influenza di quella debole condotta e di quei bassi scopi che in una età speculativa una filosofia meno adeguata e perciò corrutrice può produrre?

334. Finora si sono visti gli effetti pratici dell'utilitarismo come teoria generalmente accettata principalmente nella sua applicazione alla condotta pubblica più che a quella privata. La questione se debbono tali leggi od istituzioni essere mantenute o mutate si è cercata di risolvore a preferenza dell'altra, se io debba fare questa cosa o quell'altra.

I filosofi utilitari hanno ritenuto sempre che il criterio definitivo della ragione o del torto nelle azioni degli individui come nelle leggi e nelle

---

[1]) *Dubbio in buona fede* in quanto ha origine realmente da difficoltà intellettuali non da interessi egoistici.

istituzioni deve essere cercato nelle risultanze del piacere e del dolore, ma essi non hanno generalmente spinto gli individui ad applicare questo criterio alle loro proprie azioni. Essi hanno seguito raramente la stessa linea di *Henry Sidgwick* che mentre afferma che non è possibile nessun'altra prova scientifica di giusta condotta oltre quella che proviene dal calcolo della quantità di piacere prodotta da ogni azione su tutti gli esseri senzienti capaci di essere determinati, esplicitamente rigetta la teoria che il piacere sia il solo oggetto di desiderio. Il Sidgwick, mentre ha così eliminato dal motivo utilitario la sua identificazione con il piacere della persona determinato da esso, ammette che i sentimenti morali ne siano infatti indipendenti ed espressamente si guarda dal credere che il desiderio di produrre il massimo piacere possibile sia il solo motivo giusto o migliore dell'azione [1]). Tale utilitarismo ha in sè più del Butler e dell'Hutchenson che del Bentham e del Mill.

Ma vi sono probabilmente poche persone fra i più rigidi utilitari edonistici, i quali credono che i nostri giudizi comuni sulle azioni, come diritto o torto, siano formati dal criterio che l'individuo si fa degli effetti delle azioni in quanto producono piacere o dolore, o che desiderino che si formino così. — Anche quando, come è comunemente il caso, essi accettassero la dottrina psicologica che il piacere — che deve significare piacere personale — è il solo oggetto di desiderio, il dolore il solo oggetto di avversione, essi non affermerebbero che nelle sue migliori azioni l'individuo sia attualmente influenzato da ciò che noi naturalmente consideriamo come motivi interessati o da un calcolo di conseguenze piacevoli.

Essi ammetterebbero che tali azioni sono compiute per un interesse altrui o per un sentimento che dice loro che debbono essere compiute e concilierebbero questa ammissione con la loro teoria che ritiene il piacere il solo oggetto di desiderio. Essi supporrebbero che ciò che forma il motivo di tali azioni è l'avversione a qualche speciale dolore di vergogna ed il desiderio di qualche speciale piacere di agire nobilmente o di considerare il piacere altrui — da qualunque processo evolutivo possino essere nate queste possibilità. E siccome essi giustificherebbero così la loro concezione del desiderio di piacere che è il motivo di un'azione ammirevole, così essi ammetterebbero che in moltissimi casi la domanda se una azione sia giusta o non giusta, debba essere correttamente decisa da noi alla stregua dei giudizi che noi chiamiamo intuitivi, che possono forse rappresentare una

[1]) *Methods of Ethics*, Libro I, cap. IV; Libro IV, cap. I.

eredità di effetti piacevoli e dolorosi, ma che sono indipendenti da una tale osservazione da parte sua.

335. In una età di emancipazione intellettuale, quando si ammette una prova scientifica di ciò che è l'azione giusta che è in se stessa facilmente intelligibile (per quanto gravi siano le difficoltà della sua applicazione) non ci si deve aspettare che uomini colti manchino di applicarla nei loro giudizi su ciò che essi individualmente dovrebbero o non dovrebbero fare; *messa nell'acqua l'anitra nuoterà* [1]).

L'abitudine di dubitare dell'autorità non può essere limitata ai filosofi, ed una volta che hanno imparato a criticarle gli uomini non si fermeranno alle autorità che hanno regolato le loro relazioni civili e politiche. Essi cercheranno una ragione delle loro più intime obbligazioni morali, e quando un filosofo utilitarista offre loro un criterio scientifico della ragione o del torto, essi non tarderanno ad applicarlo alla domanda che maggiormente li interessa, alla domanda cioè come essi possino migliorare le loro esistenze. In Europa un numero di persone sempre maggiore si trovano in circostanze in cui possono scegliere con largo criterio un modo in cui possono meglio vivere. La necessità di provvedere alla famiglia ed alle esigenze di qualche impiego, senza il quale essi non possono vivere, non determinano più a lungo tutta quanta la loro esistenza. Essi possono soddisfare se stessi per una grande parte delle loro azioni e sono naturalmente interessati a trovare una teoria che, sebbene abbia probabilmente molta minore influenza di quella che essi gli attribuiscano nel dirigere realmente la loro libera condotta, fornirà loro sempre una base per discutere con sè e con gli altri se tale condotta è giustificabile o no.

Non è necessario dire come tali argomenti si siano fatti strada almeno nei circoli colti. L'edonismo non solo è diventato un serio oggetto di studio ma spesso anche di conversazione nei salotti. La buona gente, come coloro che cinquanta anni fa avrebbero trovato una sufficiente direzione per la loro condotta (se era per loro necessario di pensare ad una direzione) nell'opinione pubblica dei loro vicini o negli ordini della loro Chiesa o setta o nei precetti della scrittura interpretati dalla Chiesa o dalle sette, ora si chiede se questa o quella occupazione, questa o quell'abitudine, questo o quel modo di spendere il loro tempo fornisca una maggiore quantità di piacere e debba perciò approvarsi. Che essi diano grande importanza a tale domanda, che essi

[1]) Proverbio inglese equivalente al nostro detto: « rompere il ghiaccio ». *(N. d. T.).*

suppongano che la loro decisione abbia una grande parte nell'attuale guida delle loro esistenze, si può dedurre dalla sorpresa e dal dispiacere con il quale essi apprenderebbero che dopo tutto la loro azione ne è abbastanza indipendente. Essi non possono dire molto chiaramente se è un piacere proprio od altrui che essi hanno in vista, essi possono non avere apprezzato la distinzione fra edonismo personale e universale, ma non vi può essere dubbio di due cose: 1° che essi cercano una direzione teorica per la condotta individuale in un campo sconosciuto alle precedenti generazioni in considerazione delle naturali conseguenze di condotta che producono piacere o dolore; 2° che sembra a loro di essere largamente influenzati nella condotta da questa direzione teorica.

Edonismo.

336. Coloro che ne sono ostili possono, se credono, vedere nella prevalenza di tali opinioni fra la gente colta un incoraggiamento ad una cattiva pratica d'indulgenza nella vita. Qui non si commetterà una tale ingiustizia. Non vi è nessuna buona ragione per ritenere che vi sia ora maggiore indulgenza che presso le passate generazioni; noi possiamo anzi sperare che ve ne siano meno sebbene per le ragioni già dette ve ne sia una maggiore possibilità e se ne parli di più di quando gli uomini erano più pressati dalla necessità della loro situazione.

Noi non possiamo trattare le false teorie morali come cause positive del male, come non possiamo trattare le dottrine vere come fonti di virtù. Solo quelli in cui le tendenze ad abbandonarsi al vizio sono state vinte in modo da permettere che si effettui l'aspirazione alla perfezione di vita, sono in uno stato da poter essere influenzati per il bene o per il male da teorie morali. Il peggio che si possa veramente obbiettare contro il prevalere della teoria edonistica, è che essa può intiepidire e sviare coloro che già sono buoni (secondo il senso comune di bontà come mancanza di male) nel loro sforzo di diventare migliori. Il massimo che si può chiedere ad una teoria che noi giudichiamo più vera è di dare un'idea più chiara degli ostacoli speculativi che si oppongono ai motivi che essa cerca di interpretare ma che non pretende di supplire. Noi dovremo ora considerare i principî di questa obbiezione e di questa asserzione.

337. Noi abbiamo già spiegate le ragioni per le quali la teoria edonistica è stata secondo noi generalmente accettata da persone che non sono in nessun modo epicurei.

Queste sembrano essere principalmente due. Una è l'idea confusa che il piacere relativo alla soddisfazione del desiderio od alla coscienza dell'opera compiuta sia esso stesso l'oggetto del desiderio, o il fine al quale l'opera è diretta. Semplicemente per mancanza di un profondo esame riflessivo uomini, il cui principale interesse consiste nel raggiungimento di oggetti diversi dal godimento del piacere, ammettono facilmente che il loro oggetto sia sempre qualche piacere, poichè sanno di pregustare sempre il piacere prima del raggiungimento del loro oggetto. L'altra ragione è l'impossibilità di definire adeguatamente un fine che consiste nella realizzazione delle attività umane finchè la realizzazione non è compiuta. Quando noi diciamo che il *sommo bene*, in relazione al quale deve essere misurato il valore delle azioni umane, è la perfezione della vita umana che consiste nella piena realizzazione delle attività unane, è naturalmente necessaria qualche idea più dettagliata di questa realizzazione e della perfezione che la costituisce. Ma una tale idea non può essere data in un modo da soddisfare a prima vista chi si pone la questione. Noi possiamo dimostrare una grande realizzazione di attività umane che attualmente è stata raggiunta. — Gli uomini sono stati in larga misura civilizzati e moralizzati, la natura è stata largamente sottomessa al loro uso, essi hanno imparato a manifestarsi nelle arti belle. L'ordinaria attività degli uomini regolata dalla legge e dal costume ha il suo valore in quanto contribuisce alla sua realizzazione.

Ma non è per questa ordinaria attività così regolata che coloro che cercano una direzione pratica in una teoria del bene abbisognano di una guida; non viene in mente a costoro che essi abbiano da scegliere in proposito. Le teorie giuocano la loro parte come una cosa naturale. Ciò che li fa meditare sui fini della vita è una aspirazione verso qualche ulteriore perfezione oltre quella già raggiunta con queste attuali istituzioni di vita, che essi non possono che accettare e che aiutano a mantenere. Il filosofo può solo chiedere loro di cercare di essere e di rendere gli altri migliori, di cercare una più completa realizzazione delle attività della natura umana in sè e negli altri, di fare di questo il fine della vita, fine in relazione al quale essi misurano il valore delle azioni; se egli può nello stesso tempo dire loro che cosa significherà positivamente per loro e per gli altri questa più grande perfezione, essi allora penseranno che il filosofo non ha detto nulla e crederanno al contrasto fra la inanità del fine al quale il filosofo cerca di indirizzarli e la piena intelligibilità di ciò che consiste in una possibile grandissima quantità di piacere per tutti gli esseri senzienti. — Perchè non sa ognuno ciò che è il piacere e lo desidera e non può paragonare una sua più grande quantità con una minore?

338. Per il momento noi supporremo come valido perchè senza dubbio generalmente accettato questo contrasto fra i due modi di concepire il vero bene, fra la concretezza dell'uno e la indeterminatezza dell'altro. — Noi supporremo che il concetto del sommo bene come la più grande quantità possibile di piacere sia assunta da chi non ha nessuna ragione di trovarvi delle scuse alla propria indulgenza, scuse che non sono mai come abbiamo visto occasionate dall'edonismo teorico, sebbene in questo possa trovarsi delle scuse. Noi supporremo ancora che quella concezione sia disinteressatamente applicata da ciascuno alla direzione della sua vita in quanto si sente il bisogno di una direzione. Noi abbiamo prima spiegato le ragioni per le quali come oggetto di speculazione noi respingiamo questa concezione, e non occorre qui ripeterle. La questione da discutersi ora è facile che produca degli effetti che possono rendere praticamente desiderabile un suo nuovo esame (è praticamente desiderabile una completa intuizione della verità del concetto ad essa opposto). Non è la sua intrinseca inutilità di fornire motivi o guida ad un uomo che desidera di rendere la sua vita migliore, ciò che riduce ad uno scetticismo pratico le persone che l'hanno adottato e che tende a paralizzare lo sforzo verso una vita migliore?

Parlarne come di cosa intrinsecamente inutile è un'affermazione che probabilmente richiederà una giustificazione. Si ricorderà che noi abbiamo supposto che vi siano uomini in cerca di qualche norma di condotta che non potrà essere loro fornita dalle semplici conformità a norme stabilite e dal compimento di doveri proprî della loro condizione, secondo ciò che si aspettava da loro. Per quanto riguarda i doveri riconosciuti dalla legge dell'opinione quello della sincerità e dell'onestà, i doveri di beneficenza nelle sue forme più semplici, i doveri famigliari o quelli imposti dallo Stato o dalla Chiesa, è facile dimostrare che trascurandoli ne sarebbe risultato un eccesso di dolore per coloro soggetti a sentirne i risultati, sia che noi consideriamo o no questa come la ragione per la quale tali doveri avrebbero dovuti essere realizzati.

Noi non possiamo dubitare che un desiderio generale di evitare il dolore abbia molto influito su l'affermazione di tali doveri, sebbene si possa ritenere che da solo non sarebbe stato sufficiente ad affermarli. Ed è certo che ogni perturbazione dell'ordine stabilito, semplicemente come perturbazione, deve produrre molto dolore.

D'altra parte non vi è un grande eccesso di piacere per chi viola tali doveri, o per altre eccezionali persone per le quali il loro atto può essere occasione di piacere tale da essere opposto al dolore generale che ne è

causato. In tale caso le fitte della paura e della vergogna devono neutralizzare ogni eccesso di piacere in tali persone. In tali casi perciò se deve applicarsi il criterio delle buone conseguenze, non vi è dubbio circa il risultato che ne sortirà. Ma questi non sono casi nei quali si può sempre invocare l'applicazione di una tal prova. È in casi in cui mancano le norme della moralità convenzionale o per il tentativo di rimediare ai difetti di tale moralità che illuminate e coscienziose persone tengono d'occhio la loro teoria del bene. Un uomo desidera per esempio di sapere se può soddisfare la sua passione per la musica e per la letteratura se può così spendere molto tempo in queste occupazioni, senza trascurare nessun altro dovere; o nell'accettare secondo i gusti della sua classe un duello, o facendo correre dei puri sangui od occupandosi di brogli elettorali. — Egli desidera sapere se non deve rinunciare alla sua abitudine di bevitore moderato in considerazione alla posizione sociale o se deve dedicare meno della sua ricchezza a godimenti privati e di più a scopi pubblici. — Ora si trova forse costui in qualche situazione analoga a quella dell'« *Heart of Midlothian* » nella quale per causa propria ed altrui sembra che vi siano forti motivi per allontanarsi da qualche norma comune di moralità, e verso la quale invece egli trova qualche ragione per dirigersi, una volta che sia liberato da queste influenze dell'immaginazione che possono governare la condotta di persone meno illuminate. Essendo questo il problema, che potrà fare la teoria edonistica per la sua soluzione?

339. Nel primo ordine di esempi fatti, la questione per l'individuo, generalmente parlando, è se egli dovrebbe allontanarsi da quel modo d'agire al quale lo spinge il costume o l'opinione della classe alla quale appartiene, per una concezione di un bene superiore. Per i principî dell'utilitarismo edonistico la risposta dovrebbe dipendere dalla produzione di una quantità di piacere più grande in complesso di quella che costui si potrebbe attendere da una azione eseguita naturalmente se non avesse tale concezione di questo bene più alto. Noi supporremmo allora che il calcolo edonistico sia usato da una persona illuminata e spassionata per la soluzione di questa questione. Come può costui essere sicuro che il sacrificio immediato e indubitato da parte sua sarà compensato da un aumento totale di godimenti umani? Noi diciamo godimenti umani per non complicare la questione col prendere in considerazione i piaceri di tutti gli esseri senzienti, sebbene sia difficile vedere come se ne possa fare a meno per i principî edonistici. Poichè se il piacere come tale, e non la persona che

lo gode è ciò che ha un valore intrinseco, ogni piacere da qualunque essere goduto deve essere ugualmente considerato nel fare il conto finale. Limitando questa concezione ai dolori ed ai piaceri umani se noi rifiutiamo di contentarci di risposte che realmente presuppongono le supposizioni non edonistiche, noi difficilmente saremo sicuri di potere fare pendere di più la bilancia verso i piaceri umani opponendoci o resistendo alle nostre proprie inclinazioni.

340. E nel trattare queste difficoltà noi ci troviamo in presenza di un'altra ancora più forte, perchè tocca maggiormente i moventi della nostra propria condotta. Noi ci troveremo di fronte alla questione se per i principî dell'utilitarismo filosofico la supposizione che è possibile per noi di fare qualche cosa altro che seguire i nostri impulsi piacevoli, non possa essere che un'illusione. In primo luogo sarà dubbia l'affermazione comune se la somma di piacere goduto in ogni momento possa secondo le circostanze essere maggiore di quello che è. Noi vedremo che questa affermazione contrasta con i principî sui quali è generalmente fondata la prova dell'utilitarismo. Per questi principî ognuno agisce secondo ciò che è per il momento il suo più forte desiderio o la sua più forte avversione, e l'oggetto del più forte desiderio di un uomo è sempre ciò che per il momento egli immagina come il suo più grande piacere, e l'oggetto della sua più forte avversione ciò che egli per il momento immagina come il suo più grande dolore. Ora noi non abbiamo alcuna ragione per dire che qualcuno sbaglia in tale immaginazione, che un'altra cosa costituirebbe un piacere od un dolore per lui momentaneamente maggiore di quello che egli considera come grandissimo, essendo quello che è sotto certe circostanze. Della nostra presunta capacità al piacere noi non abbiamo per ipotesi altra prova che il nostro desiderio, e di questo desiderio nessuna altra prova che la nostra azione. Si obbietterà forse che un uomo è realmente capace di piacere diverso da quello che in ogni momento noi immaginiamo come il più grande e che perciò desideriamo, dal momento che la nostra immaginazione di piacere è basata sopra una passata esperienza di piacere, e questa non è la misura di ciò che noi siamo capaci di ricevere. Ora il piacere passato non è esattamente quello che sarà. Un piacere più intenso di quello già provato può avverarsi da momento in momento, e questo può determinare la sua immaginazione di piacere per il futuro e il conseguente desiderio. Ma non ne segue che qualcuno in un dato momento, preso dall'immaginazione di un piacere particolare e dal suo desiderio, sia capace di un piacere diverso

da quello. Noi potremmo diventare così capaci, ma per il momento non lo siamo. Il piacere può risultare molto minore nel godimento che nell'immaginazione, può in seguito condurre al più intenso dolore; ma è certo che per il momento, se è piacere che l'uomo immagina come il maggiore per lui e che quindi egli desidera maggiormente (per ipotesi), è il più grande piacere di cui sia capace. E *mutatis mutandis* lo stesso sarà del dolore. Noi allora concluderemo che, supponendo vero il nostro principio, il complesso dei piaceri goduti in ogni momento dall'umanità è il più grande possibile per lei, dati certi uomini e certe circostanze. Noi concluderemo giacchè in ogni sua azione un uomo ottiene il massimo piacere o evita il massimo dolore possibile per lui in quel tempo, non vi è ragione di dire che nell'insieme egli ottenga una somma minore di piacere di quello che era realmente possibile per lui di ottenere tranne che per qualche buona fortuna indipendentemente dalle sue azioni.

341. Questa conclusione deve almeno suggerire una nuova considerazione sul significato nel quale si dice comunemente che una tale azione deve o non deve essere fatta. — L'utilitarista che non sperimenta questi principî edonistici fino in fondo, non ha difficoltà ad affermare di chiunque che egli deve fare ciò che non fa. Infatti mentre riconosce che la massima quantità di piacere possibile è il sommo bene, non dubita che si dia la possibilità all'uomo che non fa ciò che deve di ottenere una quantità di piacere per sè e per gli altri maggiore di quella che ottiene effettivamente comportandosi come deve. Ma per i principî edonisti, come abbiamo visto, non è possibile per un uomo che ha le sue avversioni ed i suoi desideri di ottenere per il momento con la sua azione maggior piacere e di evitare maggior dolore di quello che ottiene od evita. Noi non possiamo perciò coerentemente a questi principî dire all'uomo che noi chiamiamo cattivo, che secondo il comune linguaggio utilitario egli ostinatamente trascura il suo proprio vero interesse e la sua massima felicità. Noi possiamo tutt'al più dirgli soltanto che otterrebbe maggior piacere nel complesso agendo diversamente da come ha fatto, spinto da un inevitabile fortissimo desiderio di piacere ogni tanto, immaginato come il più grande. Ma neanche di questo, se esaminiamo bene la cosa, noi saremo certi. Non bisogna negare che se fosse inventato qualche strumento col quale si potessero registrare i gradi d'intensità dei successivi piaceri e dei successivi dolori ed anche la loro somma, in molti casi di vita immorale l'eccesso sarebbe meno dalla parte del piacere e più dalla parte dei dolori di quello che invece risulterebbe

se l'uomo avesse vissuto una vita diversa, sebbene in ciascun caso secondo l'ipotesi edonistica egli debba avere raggiunto il massimo piacere di cui per il momento fu capace. Questo è il caso, se le azioni dell'uomo hanno reso la sua vita molto più breve o molto più penosa nel suo ultimo periodo di quello che sarebbe stata se avesse agito diversamente. Ma qui ogni cosa deve dipendere dalla natura del caso individuale. Per un uomo dalla costituzione molto forte certi modi di agire avranno una diversa portata sulla sua futura capacità di godimento di quella di un uomo più debole. D'altra parte se un uomo ha qualche germe di malattia nel suo sistema che deve ucciderlo prima che sia vecchio, il metodo di cercare una rapida successione di piaceri intensi senza pensare agli effetti che possono ulteriormente produrre sarà per lui giusto se desidera di godere il più che può, mentre sarà sbagliato per uno che con cura è certo di vivere fino a vecchia età.

342. Anche circa i modi di vita che a prima vista sembrano certamente produrre ad un uomo più dolore e meno piacere di quello che egli avrebbe potuto avere se avesse vissuto diversamente, noi troveremo un infinito numero di eccezioni. Anche nei loro confronti come la bontà o la malvagità di una azione particolare dipende dalla sua relazione con l'importo netto di piacere possibile per l'individuo che così agisce, così noi diremo che può essere bene per uno e male per un altro secondo le condizioni fisiche che noi non possiamo accertare. In altri casi dove, osservando dall'esterno, è facile che noi possiamo pensare che il godimento di certi piaceri, i più intensi di cui l'individuo sia per il momento capace, diminuisca l'intera somma possibile per noi, sempre secondo le nostre condizioni e le nostre possibilità. Noi deduciamo che il godimento di certi piaceri porta a lungo andare una preponderanza di dolore, perchè immiserisce la coscienza e la rende insensibile ai piaceri dell'amicizia, degli affetti famigliari e della gentilezza. Ma per questi piaceri che noi supponiamo buoni non abbiamo mezzi per misurare la loro intensità di godimento individuale contro l'intensità dei piaceri viziosi goduti dagli altri. Noi non possiamo dire in quale misura essi sarebbero stati piaceri per l'individuo che noi supponiamo se ne sia privato. Circa i dolori nei quali noi supponiamo incorra l'uomo immorale, la loro possibilità dipende largamente dalla sua posizione, dai suoi mezzi e da una quantità di circostanze che variano con il caso individuale. Noi non possiamo riferire che essi siano per lui ciò che sarebbe per un uomo che ha vissuto diversamente. La ricerca dei piaceri sensuali può così offuscare la sensibilità morale per cui il dolore, che uno spettatore associa con questi piaceri come la loro con-

seguenza naturale, non colpisce più l'interessato. Così sembrerebbe che sebbene vi siano senza dubbio molti uomini, che per il loro modo di vivere rendono la bilancia dei piaceri e dei dolori (quantità e durata essendo esattamente in proporzione inversa con l'intensità) meno favorevole a loro di quello che sarebbe stata se avessero vissuto diversamente; noi non possiamo con certezza dire che qualunque persona ha vissuto una tale vita nè dobbiamo identificare coloro nel cui caso la bilancia pende favorevolmente, con quelli che noi consideriamo virtuosi, nè quelli, con cui riesce sfavorevole, con i viziosi.

343. Si può forse qui obbiettare che sebbene noi non possiamo parlare con certezza di ogni modo di agire posto in essere da una particolare persona che gli diminuisce la possibilità del suo piacere, noi possiamo essere certi che quella certa azione ha una tendenza generale a diminuire il piacere per le persone che la realizzano. Questo significa che una certa azione diminuirebbe la somma di piaceri se generalmente perseguita o farebbe diminuire quelli della maggior parte di coloro che la perseguono. Il primo significato non è accettabile se noi consideriamo che la vita attualmente vissuta dagli uomini produce loro meno piacere nell'insieme di quello che avrebbero se vivessero diversamente. Supponiamo un'obbligazione morale dell'individuo di agire secondo norme generali; sarà suo dovere considerare se ogni azione che, da lui posta in essere è produttiva di una preponderante quantità di piacere, avrà un uguale risultato se generalmente adottata. Ma una tale considerazione non può risolvere la questione se la linea di condotta attualmente seguita da questo o da quell'individuo è compatibile con il massimo piacere possibile conseguito da queste persone. Perciò il fatto che la stessa linea di condotta, se seguita da altre persone oltre coloro che realmente la seguono, diminuirebbe il possibile piacere per questi altri, non ha alcun significato. A questo riguardo ogni particolare azione deve basarsi sui suoi proprî meriti. Se la moralità dell'azione (la questione se sia moralmente buona o cattiva) dipende dal complesso del piacere o del dolore che ne risulta, non da azioni apparentemente simili fatte da altri uomini, ma dalla speciale azione fatta dalla persona che la compie, nè nelle circostanze nelle quali è compiuta, se noi non siamo sicuri che l'azione particolare diminuisce il complesso del piacere che era realmente possibile date certe circostanze ed i desideri e le avversioni della gente, noi non possiamo essere sicuri se quell'azione particolare è moralmente buona o cattiva, se essa doveva essere sì o no compiuta.

344. Si può obbiettare che questa incertezza può solo persistere se noi ci limitiamo a considerare le conseguenze dell'azione singola sull'agente stesso, che questa incertezza deve sparire quando consideriamo le sue conseguenze sulla società in generale come noi dobbiamo fare per i principî utilitari. Ma è proprio così? Si deve ricordare che noi supponiamo che i principî dell'utilitarismo edonistico siano rigidamente messi in pratica. Secondo questi principî il definitivo valore consiste nei piaceri come tali, non nelle persone che li godono. Un piacere di una certa intensità goduto da tre persone non vale di più d'un piacere tre volte più intenso goduto da una persona. Si deve anche ricordare che la questione si riferisce agli effetti piacevoli di particolari azioni, non delle specie di azioni. Ora le azioni sono senza dubbio qualche volta poste in essere in considerazione di ciò di cui sarebbe inutile dubitare; che il dolore o la mancanza di piacere che esse producono agli altri sorpassa ogni piacere od ogni diminuzione di dolore che producono a chi li compie. Ma è questo il caso delle azioni quotidiane che uomini di alto valore morale condannerebbero ed alle quali il riformatore morale cercherebbe di porre fine? È realmente possibile misurare l'aumento del piacere altrui o la diminuzione dei loro dolori che si avrebbe se l'agente si astenesse da un tale atto in confronto alla diminuzione di piacere che egli sopporterebbe? (il quale atto per esempio gli produce per il momento il più intenso piacere di cui sia capace perchè altrimenti non sarebbe compiuto). La perdita di piacere varierebbe indefinitamente secondo le diverse persone, sarebbe diversa nella stessa persona in momenti diversi secondo il grado di quella suscettibilità da cui dipende l'intensità del piacere che è per il momento intensissimo per l'individuo. Ora come possiamo essere sicuri che in tutti o nella maggior parte dei casi dove sono compiute tali azioni, la certa perdita di piacere od il certo aumento di dolore che ogni individuo prova in occasione di un'azione consista nel suo agire diversamente da quello che fa, sarebbe così sorpassato dall'aumento del piacere o dalla diminuzione del dolore altrui, che la somma totale del piacere goduto dall'insieme degli uomini presi come sono sarebbe maggiore di quello che è?

345. Se il nostro ricercatore edonistico spinge queste considerazioni alle loro legittime conclusioni è facile che abbiano un'influenza modificatrice sopra il desiderio che può avere avuto di riformare la moralità corrente in noi e negli altri. Esse ci renderanno più cauti nel giudicare se gli uomini possano agire diversamente da come fanno, più cauti sul modo di aumen-

tare i godimenti del genere umano, e quindi più facili a lasciare che le cose corrino per la loro china. Ma dopo tutto, si può obbiettare, questo vuol dire solo che queste considerazioni ci renderanno meno ipercritici, più pazienti dei difetti umani, più sensibili alla lentezza del processo dal quale solo può sorgere un miglioramento della sorte umana. La conclusione alla quale si crede che si possa arrivare non ha risultati maggiori di questo, che se noi aumentassimo la somma dei godimenti possibili ogni momento per l'uomo noi dovremmo prima cambiare i loro desideri e le loro circostanze. Colui che dubita se debba ostacolare qualche costume o resistere a qualche sua inclinazione allo scopo di aumentare il godimento umano, può riconoscere che in tal modo non può aumentare il complesso di piacere più di quello che è in ogni momento, se gli uomini e le circostanze rimangono quelle che sono. Tuttavia egli può sperare che il suo sacrificio personale, il suo perturbamento (necessariamente doloroso in sè) delle cattive convenzioni di classe muteranno gli uomini e le circostanze in modo da rendere il complesso dei piaceri maggiore nel futuro di quello che è attualmente. Questa speranza dovrebbe essere sufficiente ad indurre chi non si lascia attirare dalla gloria del successo immediato a disprezzare il piacere ed a vivere laboriosamente.

Ora è vero che nell'accettare tali principî, per quanto noi li applichiamo logicamente, non vi è nulla che ci impedisca, se noi siamo dei temperamenti eccessivi, dallo sperare in un aumento totale dei godimenti umani. La questione è se essi ci garantiscono che il risultato possa essere raggiunto con una rinuncia o con un'energia riformatrice da parte vostra. Il volgare concetto utilitario è che sia colpa propria degli uomini se essi non sono più felici di quello che sono, che stia in loro di aumentare la somma dei loro piaceri, che essi debbono agire in modo per cui ognuno debba contribuire più che può secondo i suoi mezzi al complesso della felicità umana. Ma noi seguendo i principî dell'utilitarismo filosofico potremo dubitare di tale credenza, qualunque opinione possiamo avere della sua origine e della sua utilità. Noi diremo che l'azione di un uomo dipende dai piaceri e dai dolori che egli ha provato in seguito ad una concatenazione di eventi che non possiamo controllare. Questi eventi determinano i nostri desideri e le nostre avversioni, che alla loro volta determinano le nostre azioni e per mezzo loro aumentano per il futuro i nostri piaceri ed i nostri dolori. Qui non è il caso di alcuna iniziativa individuale. Certi desideri invero possono sorgere in un uomo che non li aveva prima e determinare un'azione che aumenta la quantità del godimento umano, ma questi desideri possono

soltanto sorgere perchè egli prova dei piaceri che prima non aveva provato. Certamente non si può fare altro che lasciare che il mondo cammini e che le sue proprie inclinazioni seguino il loro corso. Io posso avere la speranza che il risultato sarà una diminuzione della miseria umana, e si possono osservare delle tendenze che giustificano questa speranza. Nuovi piaceri possono sorgere per gli uomini nel corso naturale degli eventi, che modificheranno così la loro azione nel futuro da produrre un complesso di piacere maggiore di quello che abbia prodotto nel passato. Le inclinazioni che io trovo in me stesso e che sorgono dai piaceri che ho provato possono contribuire a questo risultato. Si può vedere che io ho un desiderio che mi rende strumento di maggiori piaceri per l'umanità. Ma avvenga così o no, la sola cosa possibile è che io segua i miei desideri e le mie inclinazioni.

346. Non vi è nessuna ragione per supporre che il più speculativo spinto edonista sia arrivato coscienziosamente ad una conclusione così chiara se non sotto l'influenza di abitudini indulgenti che sono indipendenti dalle sue teorie e che possono essere comuni a coloro che in teoria sono *asceti*. Ma se questa conclusione è la conseguenza logica delle sue teorie, sebbene una reale coscienza del dovere che la teoria non interpreta possa neutralizzare la franca dichiarazione anche nel più segreto esame del suo spirito, essa non può quasi fare a meno di indebolire la sua attuale iniziativa verso le opere buone. In un uomo che ha grande interesse per l'attività speculativa un sospetto che questa teoria non giustifichi la sua pratica avrà un certo effetto.

Ora che tale conclusione sia la conseguenza logica della teoria edonistica è ciò che nessuno, conscio dell'ampia applicazione di tale teoria e che non voglia usare sofismi, vorrebbe trarre se potesse farne a meno. Ma come può evitarsi la conclusione? Se gli uomini in un qualunque momento godono tanto piacere quanto è possibile per loro in tali circostanze — e che questa sia il caso sembra la conseguenza necessaria dei principî edonistici — il solo modo di aumentare la somma sarà quella di variare le loro possibilità di piacere. Così pure il solo modo possibile sarà quello di mutare le condizioni dell'immaginazione e del desiderio che determinano la maggior somma di piacere possibile per gli uomini quali essi sono, in modo che una quantità maggiore sia loro possibile nel futuro. L'edonista può sperare che avvenga un tale mutamento sia per qualche opera della natura o per lo sforzo di ogni uomo di cercare i mezzi di raggiungere i piaceri che egli desidera maggiormente e di evitare i dolori che maggior-

mente teme. Ma come, secondo la sua dottrina dovrebbe ciascuno cercare di mutare il corso della vita alla quale è condotto per inclinazione ed abitudine in modo da produrre un tale mutamento? Un tale tentativo presuppone che un mutamento di ciò che maggiormente gli piace o gli dispiace possa essere un oggetto per cui pure secondo l'ipotesi data il desiderio che più l'attrae, l'avversione al dolore che più gli ripugna è il solo motivo possibile. E non è questa una contraddizione?

347. Allora se l'edonista speculativo, ansioso di fare il suo dovere nel mondo si chiede perchè egli dovrebbe tribolare per ciò, sembra che gli si possa rispondere in un modo solo, per quanto la risposta possa essere incompatibile con il fatto che egli non può a meno di porre la domanda. Egli deve concludere che non ha nessun dovere nel mondo, secondo il significato che si dà a questa parola, nessun dovere altro che la necessità di seguire l'inclinazione che di momento in momento gli si presenta come il massimo piacere, o di sfuggire ciò che si presenta come il massimo dolore. Egli deve spiegare l'apparente coscienza del dovere meglio che può, supponendo che essa sorga dall'antagonismo fra l'avversione a qualche certo dolore di pena o di biasimo e l'inclinazione verso qualche piacere previsto. Come il volgare non si spiega filosoficamente il significato della parola « dovere », così egli deve ritenere assurdo il dire che una cosa deve essere fatta da lui o da un altro, mentre non è fatta, assurdo che consiste nel dire che ognuno ha la libertà di agire diversamente da come veramente agisce dietro l'immaginazione di un massimo piacere o di un massimo dolore, o nel dire che vi è una felicità possibile per gli uomini quali essi sono che per colpa loro essi trascurano. Tutto ciò che significa « dovere » secondo i principî edonistici può essere benissimo spiegato da una teoria che è essenzialmente identica a quella di Hobles, e che al tempo di Platone era rappresentata dal detto di certi sofisti che « la giustizia è l'interesse del più forte ». Poche parole bastano a spiegare la forma nella quale una tale teoria si presenta naturalmente a chi trae le legittime deduzioni dai principî in questione.

348. Il fatto che l'individuo considera che certe azioni devono essere compiute, vuol dire che esse possono essere eseguite, e che l'individuo non compierebbe se fosse abbandonato al suo naturale desiderio del piacere ed alla sua avversione per il dolore. Ma secondo i principî edonistici non potrebbero esser fatte se non per qualche desiderio di piacere o avversione

al dolore. La loro distinzione quindi deve consistere nel piacere o nel dolore che l'individuo considera come il loro motivo. Deve essere un piacere od un dolore che egli considera come proveniente dall'attività degli altri che hanno la potestà di compensarlo o di punirlo, se non con altro, con la lode o con il biasimo alla quale egli è così sensibile da vincere nella sua immaginazione ogni altro piacere ed ogni altro dolore. Così la voce della coscienza « *io dovrei fare questo o quest'altro* » deve essere interpretata come equivalente alla coscienza di ciò che gli altri che sono più forti di me attendono da me, nel senso che essi hanno il potere di compensarmi o di punirmi, sia che questi altri siano rappresentati dal magistrato civile o da qualche opinione pubblica, sia che le lodi e le pene che procedono da loro siano della stessa natura del piacere e dolore fisico o morale.

È il loro interesse che è la base definitiva del giudizio da parte dell'individuo su ciò che dovrebbe o che non dovrebbe fare. Questo giudizio rappresenta soltanto l'interesse dell'individuo in quantochè quello, che egli si rappresenta come il suo massimo piacere o dolore, dipende dalla sua previsione del volere o sentimento degli altri che sono più forti di lui. Il migliore ed il peggiore ἁπλῶς essendo semplicemente equivalente al più grande piacere od al più grande dolore, il moralmente peggiore e migliore è il più grande piacere ed il più grande dolore di coloro che hanno il potere di premiare e di punire, e che mediante questo potere possono determinare l'immaginazione degli individui a fare così che sembri il loro piacere il massimo piacere, ed il loro dolore il massimo dolore. In quanto che in ogni società questo potere direttamente o indirettamente poggia sulla maggioranza, il moralmente migliore per ogni membro di quella società sarà il più grande piacere del maggior numero, non perchè è il più grande numero ma perchè possiede certi poteri. L'azione dell'individuo sarà moralmente buona, secondo che il maggior piacere dell'individuo — che è il solo motivo possibile — corrisponde al più grande piacere del più forte nel senso spiegato, e così noi ci determiniamo a fare ciò che il più forte attende da noi.

Se tale caso diventa abitudinario, l'individuo è considerato un uomo buono. La sua coscienza è quella armonia che egli sente con il sentimento del più forte, per cui un'azione che dispiaccia al più forte e perciò sia moralmente cattiva, diventa per lui dolorosa. Un'azione che un uomo compie per un senso di dovere indipendentemente come sembra dal piacere o dal dolore previsto, rappresenta realmente un senso simpatico di ciò che si attende da lui, per cui il dolore che proviene dall'omissione di quest'azione è supe-

riore ad un piacere che provenga da un'azione contraria. Forse egli non ha nessun'idea certa di qualche persona particolare che aspetta questo da lui, forse non esistono tali persone; ma il suo sentimento su ciò è il risultato di un sentimento simile da parte dei suoi antenati che, come sentito da loro, era rivolto verso qualche causa certa di timore o di speranza. Tra il timore della spada e quello della coscienza che nè teme la pena nè spera la lode la differenza sembra forte, ma può forse essere non troppo vasta perchè sia eliminata dall'evoluzione e dalla trasmissione ereditaria.

349. Una tale idea dei fenomeni morali sembra essere la più logica date le premesse dei principî edonistici. Se noi ammettiamo che il solo motivo possibile per l'azione è il desiderio di qualche piacere o l'avversione a qualche dolore, esso appare il metodo più coerente per spiegare ciò che tutti devono ritenere come il carattere essenziale della moralità, cioè l'apparenza che vi sia un altro criterio di valore oltre il piacere, che vi siano azioni che procedono da un altro motivo che non è il desiderio del piacere. Se si chiede come il criterio morale, cioè la più grande quantità di piacere per il più grande numero, possa essere un bene od oggetto di desiderio per l'individuo, che per ipotesi può solo desiderare il suo piacere, si può ripetere che noi siamo chiamati a considerarlo come oggetto di desiderio per lui. Al contrario nel dire che un'azione è moralmente buona noi presupponiamo qualche elemento che ripugna al desiderio della persona per il quale essa è moralmente buona. Essa non è buona in quanto soddisfa qualche desiderio naturale di piacere da parte sua, un desiderio quale egli avrebbe avuto se abbandonato a se stesso. È perchè causa piacere agli altri e non a sè che è stato riconosciuto buono. Il suo interesse ad agire così è semplicemente il risultato della relazione dell'azione verso gli altri come una fonte di piacere per gli altri e perciò approvata da loro. Egli agisce così per il piacere di essere approvato o per evitare il dolore della pena e del biasimo, piacere e dolore al quale per il momento egli è per caso più sensibile.

Con questa teoria anche noi siamo salvi dall'imbarazzo di dovere spiegare come, se l'individuo cerca sempre ciò che più gli piace, egli possa mancare ad un bene morale che consiste nel più grande piacere possibile per lui o lo presuppone. Secondo questa teoria ciò che è moralmente ottimo per l'individuo non è il suo più grande piacere, ma il più grande piacere per coloro che possono premiarlo o punirlo; per coloro che fanno della loro approvazione e disapprovazione l'oggetto del suo desiderio e della sua

avversione. Così, sebbene egli scelga sempre il massimo piacere immaginato, l'atto dell'individuo può venire a conflitto con ciò che è moralmente ottimo, a meno che il desiderio della lode e l'avversione alla pena ed al biasimo metta la sua azione in costante rapporto con l'interesse di coloro che creano la moralità. Non occorre di tentare un impossibile calcolo morale, un equilibrio della estensione e durabilità di certi piaceri con la intensità di altri per dimostrare che l'uomo immorale rende impossibile la più grande quantità di piacere possibile per lui. Non è il suo massimo piacere ma il massimo piacere del più forte che decide tutte le questioni della moralità. Non è necessario che si discuti fra ciò che sembra buono e ciò che è buono. Ciò a lungo andare sembra a coloro che guidano le forze della società, più conforme al loro piacere, e veramente tale, e la maggiore forza della società tende a diventare eguale direttamente o indirettamente a quella della maggioranza; così che il dovere di un uomo, ciò che egli deve fare o ciò che sente di attendere da sè viene ad essere quell'azione che porta alla massima felicità di tutti. Ma siccome non vi è stabilità o finalità sia nell'influenza dominante della società, sia nelle azioni che chi esercita quest'influenza trova siano le più piacevoli per lui, non si può dare nessun giudizio finale o assoluto su ciò che è moralmente migliore o peggiore. Il valore della moralità oscilla fra certi limiti.

350. Lo stesso avviene per molta parte speculativa dedotta dai principî sui quali si basa l'utilitarismo. Per illustrare più definitivamente la debolezza dell'iniziativa morale che ne risulta, noi supporremo che il nostro critico preso da uno scrupolo a continuare in qualche azione abituale a lui come agli altri della sua classe, non vietata nè dalla legge nè dall'opinione pubblica, voglia esaminare questo scrupolo alla luce della filosofia edonistica. Supponiamo che il critico rassomigli a *C. J. Fox* e che sia il giuoco d'azzardo l'abitudine in questione. Supponiamo un dialogo con il suo spirito eccitato dal pensiero che il giuoco è moralmente cattivo e che non si deve giuocare.

— Perchè è moralmente cattivo? Io son venuto nella conclusione che il moralmente cattivo significhi ciò che è in conflitto con la volontà del più forte o, come dice l'utilitarista, con una legge munita di qualche sanzione sia legale o popolare; ma qui nessuna legge è violata dall'azione in questione.

— Voi dimenticate le altre sanzioni, le religiose e le naturali.

— Se io dimentico la sanzione religiosa, ciò dimostra che per me non

è una sanzione. Essa è semplicemente una sanzione soggettiva che consiste nel timore delle pene di un altro mondo. Come dato di fatto io non trovo alcuna concreta proibizione divina di giuocare sanzionata dalla minaccia di tali pene; ma se io giuocassi, essa nulla potrebbe su di me, poichè non può essere provato che tali pene saranno subite ed io non ne ho timore.

— Ma la sanzione naturale? Nel giuocare voi violate una legge munita di una sanzione naturale della quale vi accorgerete quando comincerete a sentire le conseguenze naturali e penose della vostra passione al giuoco.

— Qui in ogni caso si muta terreno. La prima affermazione consisteva nel dire che l'azione era moralmente cattiva, ed essa non sarebbe tale se fosse contraria ad una legge munita di sanzioni naturali; se nel corso naturale degli eventi e senza l'intervento di una forza sociale essa producesse una forte preponderanza di dolore. Ma come si può dimostrare che giuocando si viola una legge munita di una sanzione naturale? Non vi è dubbio sul piacere intenso che io provo a giuocare misurato secondo i nostri principî dal mio intenso desiderio di giuocare. I piaceri ai quali si suppone che io rinunci per il piacere di giuocare, possono non essere piaceri per me, e quanto ai dolori futuri che ne saranno la conseguenza, essi non sono così intensi se la mia pelle è indurita contro molti dolori che sarebbero crudeli se inflitti ora, paragonati al piacere che io ora provo nel seguire la mia inclinazione.

— Ma pensate alla loro lunga successione, a quanto ammonteranno nel loro complesso.

— Ma essi non saranno mai unificati. Io posso sperare che qualche dolore passi e vi sia qualche intervallo di piacere prima che cominci l'altro. Una ininterrotta continuazione di dolori è senza dubbio terribile ad aspettarsi. Non vi è nessuna ragione per pensare che il dolore conseguenza di questa debolezza sia continuo o che se non vi sia nulla da sollevarlo che io debba continuare a vivere. Se io trovo che diventa insopportabile io ho il rimedio nelle mie proprie mani.

— Forse abbiamo posto la questione su principî errati. Il giuoco non può essere apparentemente produttivo di maggior dolore che di piacere per voi individualmente, ma non vi è dubbio che esso è tale per la società generalmente. È vero che allo stato presente dell'opinione e della legislazione esso non viola alcuna legge positiva politica o popolare, e così in un senso stretto della parola esso non è moralmente cattivo. Ma questo stato della legislazione e dell'opinione è esso stesso una violazione di una legge che ha una sanzione naturale, che consiste nell'eccesso del dolore sul pia-

cere prodotto nella società dal giuoco. Ed è così cattivo nel senso di essere pernicioso, come Hobbes ammette che una legge possa essere perniciosa malgrado che essa non sia ingiusta. Essa dovrebbe essere mutata e voi dovreste rifiutarvi di uniformarvi a lei per rispetto ad una legge più alta di quella voluta dall'opinione pubblica o dallo Stato, una legge che ha una sanzione naturale che riguarda qualunque norma necessaria alla più grande felicità del maggior numero.

— Qui vi sono tre proposizioni una più dubbia dell'altra. Non è molto facile dimostrare che l'azione è dannosa in quel senso della parola che possiamo ammettere soltanto come edonisti, cioè che la maggior parte delle persone sentirebbero maggior piacere per controbilanciare il dolore, se non si giuocasse. Voi non potete dire alla gente quale deve essere il loro piacere. Se l'azione è così predominantemente spiacevole nelle sue conseguenze per la maggioranza come voi dite, perchè costoro non l'hanno scoperto e non hanno fatto smettere di giuocare? Ma ammesso che sia così, che cosa significa il dire che non si deve più giuocare? Questa apparentemente è un'obbligazione da parte della società, ma perchè è un'obbligazione? Una obbligazione dei rispettivi membri della società l'uno verso l'altro e verso l'intera società è ammissibile. Ma in assenza di una legge statale o dell'opinione pubblica contro tale azione, non si può dire che una tale obbligazione sia vietata da tale pratica. Una obbligazione della società verso se stessa è inammissibile. Voi dite invece che la società deve mutare tale pratica perchè viola una legge munita di una sanzione naturale. Ma voi qui siete vittima di una figura rettorica. Voi personificate la *natura* come colei che fornisce l'obbligazione. Messa a nudo questa proposizione è semplicemente una ripetizione di quella già dimostrata dubbia, che tale pratica è dannosa produttrice di dolore più che di piacere. Se è così, questa è una ragione per attendere che la società aumentando la sua esperienza voglia vedere di eliminare tale pratica, ma non per dire che essa debba fare così. Tanto meno è una ragione per dire che, mentre la pratica continua ad essere sanzionata dalla società, io non debba compierla. La mia passione per il giuoco non contrasta con la legge positiva e con ciò che la società si attende da me. Per quale motivo debbo io allora rinunziarvi? Non si può dire che è un dovere che io devo a me stesso; perchè se questa frase avesse un significato vorrebbe dire che, secondo i nostri principî, l'azione tende più al mio dolore che al mio piacere, e noi abbiamo visto che non vi è ragione per ritenere ciò. Se la società per ulteriore esperienza, mutasse il suo criterio sull'argomento, sarà allora per me più doloroso

abbandonarmi alla mia passione anzichè astenermene; ma non vi è ragione perchè io anticipi il risultato di un contrasto sociale in questo od in altri casi. Secondo i principî edonistici, io non potrei se lo volessi. Presentemente di quando in quando un fortissimo desiderio — fortissimo perchè eccitato dall'immaginazione di ciò che è per il momento il mio più intenso piacere — mi spinge a giuocare, ed io giuoco. Se la società mi vuol fornire un motivo più forte per astenermene lo faccia pure. Io posso soltanto attendere il mutamento della legge o dell'opinione pubblica che mi farà subire un tale ostacolo.

351. Questa specie di fatalismo edonistico sembra essere logicamente inerente ad ogni filosofia utilitaria che si basa sul principio che il piacere è il solo oggetto di desiderio. Che questo principio possa essere respinto da chi accetta la concezione utilitaria del bene definitivo ce ne dà un esempio Henry Sidgwick. Se il respingerla non sia incompatibile realmente con la sua concezione del *summum bonum* è una questione che vedremo più tardi. Ciò che qui ci riguarda è che il principio posto è considerato come il fondamento della loro dottrina etica da Bentham, J. Mill, H. Spencer, e che più la filosofia utilitaria è applicata alla direzione della privata condotta più diventa praticamente importante questo principio, e più gli uomini speculativi ne traggano queste legittime deduzioni che noi abbiamo considerate, per l'ostacolo dei loro più nobili impulsi. Che nei primi illustri espositori dell'utilitarismo una tale tendenza non sia realmente apparsa, è spiegato dalla loro preoccuparione per i grandi progetti di miglioramento politico e sociale che rende di secondaria importanza la loro teorica riduzione del bene al piacere. Essi dovevano insegnare che il valore di tutte le leggi di tutte le istituzioni, la rettitudine di ogni condotta deve essere stimata in relazione al benessere di tutti gli uomini e che nell'estimazione di quel benessere nessuna nazione nessuna classe o individuo deve valere più di un altro. Poco importava agli effetti pratici che essi dichiarassero che il benessere della società consistesse semplicemente in un puro aggregato di piaceri goduti dai suoi membri, e che essi basassero queste concezioni sul principio che qualche piacere è il solo oggetto di ogni desiderio. Il male latente di questo principio potrebbe solo apparire se si chiedessero — il loro zelo riformatore era troppo forte perchè si facessero una tale domanda — perchè essi dovrebbero lottare per mutare i loro gusti e le loro abitudini e quelli degli altri. È soltanto quando si pone questa questione da uomini sufficientemente liberi dal dominio di nobili o di basse passioni e sufficientemente

padroni delle circostanze della loro esistenza, perchè la risposta possa avere un reale influsso sulla loro condotta, che le conseguenze teoriche che noi abbiamo visto consistere nel principio edonistico diventino di seria importanza pratica.

Noi non dobbiamo considerare se il principio che il piacere è il solo oggetto di desiderio sia accettabile in sè — su ciò già abbastanza si è scritto in questo trattato — ma se la dottrina che, avendo respinto questa concezione del desiderio, vuol trovare l'assolutamente desiderabile od il *summum bonum* per l'uomo in qualche perfezione della vita umana, sia di tale natura da togliere non solo ai teorici il sospetto che vi sia un'illusione nei loro impulsi verso una vita più alta che l'edonismo naturalmente produce, ma anche da poter guidare questi impulsi in caso di onesto dubbio sulla giusta condotta da seguire.

Capitolo IV.

Il valore pratico dell'utilitarismo paragonato con quello della teoria che concepisce il bene come perfezione umana.

Il bene come perfezione umana.

352. Secondo la nostra dottrina, come noi abbiamo già cercato di affermare, vi è un principio di auto-sviluppo nell'uomo indipendente da nuovi desideri eccitati da quelle nuove immaginazioni di piacere, che presuppongono nuove esperienze. In virtù di questo principio l'uomo anticipa l'esperienza. In un certo senso egli la crea invece di attendere semplicemente di essere plasmato da lei. Egli può essere mosso da una idea di se stesso in quanto diventa ciò che egli è capace di essere, una idea che non rappresenta una esperienza già fatta, ma che è la condizione di una esperienza che gradualmente si crea il proprio contenuto con le arti le leggi le istituzioni e le abitudini della vita. Queste in quanto sorgono rappresentano la capacità dell'uomo, l'idea del suo fine, rispondono in modo positivo alla questione altrimenti insolubile: che cosa sia particolarmente ciò che l'uomo è capace di diventare. L'azione di una tale idea sull'individuo produce due cose che secondo la concezione edonistica sono ugualmente impossibili. Mediante tale idea si può rispondere al perchè io debba affaticarmi per rendere me e gli altri diversi da quello che siamo, dando un concreto

inizio allo sforzo verso il miglioramento della vita umana. Perciò una giusta analisi della storia umana ci porta inevitabilmente alla supposizione di una libera attività spirituale che si obbiettiva nella storia umana.

Ma rimane da chiedersi da quale norma deve essere guidato lo sforzo per iniziare così ciò che noi supponiamo sia iniziato dall'idea di una possibile perfezione umana. Quell'idea secondo la nostra concezione è dapprima nell'uomo irrealizzata ed incompiuta, e nell'esperienza degli uomini non è mai completamente realizzata nè acquista un contenuto adeguato alla sua capacità. Vi sono arti istituzioni e norme di vita nelle quali l'uomo ha incompletamente realizzato la sua idea di un possibile bene desiderato, e l'individuo nel quale l'idea è attiva ne trarrà un generale incentivo a migliorare queste arti, a mantenere, e per quanto è possibile, a migliorare queste istituzioni. La difficoltà sorge quando da questo generale incentivo si passa nei singoli particolari. Come si può distinguere ciò che è essenziale da ciò che non lo è e che ostacola l'attività dello sforzo verso la perfezione umana? Come possono le arti rappresentare una maggiore realizzazione dell'ideale che si è imperfettamente manifestato in loro? Come si liberano le istituzioni della vita sociale e le norme della moralità convenzionale dalle esigenze estranee dovute alla costante cooperazione di passioni egoistiche con l'interesse ad un bene comune, e che le rendono così imperfettamente proprie allo sviluppo dello spirito umano? Anzitutto come fa questo o quell'individuo — limitato come è fisicamente e moralmente — a partecipare a quest'opera? Quando egli è chiamato a decidere fra l'aderire a qualche particolare persona e il fronteggiare qualche nuova combinazione di circostanze alle quali non sembrano corrispondere certe stabilite norme di condotta, come fa a trovare la guida in una idea che semplicemente lo determina a considerare quanto vi è di migliore e di più nobile nella vita?

Brevemente noi esporremo la difficoltà dopo avere fissato la dottrina che pone le basi della moralità in una tale idea (n. 198). In quanto essa può essere realizzata, i suoi effetti non devono essere una grigia conformità al codice della moralità abitudinaria sempre ed in ogni tempo, senza sforzarsi a compiere riforme ed estensioni, o una illimitata licenza ad allontanarsene dietro un impulso che all'individuo può piacere di considerare come una legge più elevata. Se queste questioni non possono essere soddisfacentemente risolte sembrerà che la nostra teoria delle basi della moralità, non possa avere un ulteriore valore pratico, sebbene la sua accettazione possa salvare qualche teorico dalla sfiducia nella sua propria coscienza alla quale l'edonismo sembrerebbe condurlo. Essa può servire ad eliminare

l'idea che l'inclinazione di badare al proprio vantaggio e di lasciare che il mondo seguiti la sua via sia filosoficamente giustificata. Essa può avere una parte importante sull'esame che l'individuo fa della propria condotta, nel quale esame avrebbe il primo posto l'analisi del motivo, perchè essa riconosce come solo motivo superiore un desiderio che l'edonista deve trascurare; ma non avrà nessuna guida da offrire all'impulso che spiega e del quale afferma l'importanza. In questi casi nei quali, come abbiamo già dimostrato, alla domanda se debba farsi questa o quella cosa deve rispondersi indipendentemente dal motivo e riferendosi semplicemente agli effetti dell'azione, essa non darà alcun aiuto. Perciò noi abbisognamo di qualche concezione di un sommo bene o di un bene definitivo, perchè noi possiamo sapere se gli effetti di una particolare azione contribuiscono o no a quel fine. Ma se l'idea di una possibile perfezione di vita non può concretizzarsi in certe concezioni di ciò che contribuisce alla realizzazione di quella vita, eccettuate quelle che sono derivate dalla consuetudine della legge esistente, essa non può fornire un criterio del quale noi abbisognamo sul valore di possibili azioni, quando noi siamo in dubbio quale di quelle azioni deve compiersi. Noi abbiamo bisogno di un criterio che sia indipendente dalla consuetudine e dalla legge, e che nello stesso tempo sia diverso dalla convinzione casuale dell'individuo.

353. Ora come abbiamo ammesso più di una volta, noi non possiamo formarci nessuna concezione positiva di ciò che sarebbe la vita qualora tutte le sue capacità fossero pienamente realizzate. Noi non lo possiamo come non possiamo formare una concezione positiva di ciò che è la natura di Dio in sè. Tutte le idee che possiamo avere delle virtù ed eccellenze umane sono in qualche modo relative alle presenti imperfezioni. Noi possiamo dire forse come l'Apostolo che *la Fede, la Speranza e la Carità* sono qualche cosa di reale, che esse non sono soltanto fasi passeggiere di una vita capace di realizzare delle condizioni nelle quali la loro presenza non potrebbe più essere possibile, e vi può essere un senso in cui questo è vero.

Ma quando noi veniamo a parlare delle funzioni nelle quali queste virtù si manifestano, noi troviamo che si parla di funzioni essenzialmente relative ad uno stato di società in cui è impossibile supporre che lo spirito umano sia pervenuto al suo pieno sviluppo. « *La Carità sorregge, dà fede e speranza a tutte le cose* » ma se tutti gli uomini fossero ciò che dovrebbero, a che cosa servirebbe la carità, la sua fede e la sua speranza?

Malgrado che l'idea di una vita assolutamente perfetta non possa essere

per noi altro che l'idea dell'esigenza di una tale vita, distinta dall'idea di ciò che è — noi possiamo ritenere che questa idea sia in un senso superiore formale e normativa — non vuol dire che sia difficile concepire definitivamente una vita individuale e sociale più perfetta, perchè più completamente adeguata all'aspirazione dell'individuo e della società di ogni altra che sia stata finora vissuta. Vi può essere stato un periodo nella storia della nostra razza in cui l'idea di una possibile perfezione fu una influenza incosciente, quando tale idea non aveva ancora esercitato sufficiente influenza sull'ordinamento della vita e sulla formazione delle virtù da rendere capaci gli uomini a riflettervi ed a dire che cosa sarebbe il diventare più perfetta. Ma ora noi non siamo certamente in questa condizione. Noi tutti riconosciamo e forse pratichiamo in qualche modo frammentario delle virtù che portano in sè delle possibilità non realizzate, e che nello stesso tempo indicano la direzione nella quale deve essere cercato il loro ulteriore progresso. Si è già cercato in questo trattato di tracciare l'ideale delle virtù cardinali come sono state riconosciute dalla coscienza del cristianesimo. In nessuna di queste l'uomo che si avvicinò all'ideale potrebbe affermare di averlo raggiunto, nè avrebbe difficoltà a tracciare la via del suo ulteriore progresso. Nessuno è abbastanza avido di conoscere ciò che è vero, di fare ciò che è bello, nessuno abbastanza pronto a soffrire e rinunciare al piacere in favore dei suoi simili, nessuno abbastanza imparziale nel trattare i diritti altrui esattamente come i suoi. Così l'essere più intelligente, più forte, temperato e giusto nel senso nel quale ogni persona capace di domandarsi che cosa sia essere più perfetto dovrebbe ora intendere queste virtù, è un ideale sufficiente per l'uomo per ciò che lo riguarda individualmente, mentre una società nella quale queste virtù sono più generalmente raggiungibili e raggiunte, è una spiegazione sufficiente della vita più perfetta.

354. Sembra allora che sebbene noi non possiamo positivamente dire che cosa sia la vita assolutamente ottima, riflettendo onestamente sull'evidente e vera aspirazione che lo spirito umano ha fin qui estrinsecato nelle arti e nelle scienze, nella vita politica e morale, noi possiamo saperne abbastanza di una vita migliore della nostra, di un ordine sociale migliore dell'attuale per avere un criterio utile di ciò che è buono o cattivo nella legge e nella consuetudine e nelle tendenze delle azioni umane. La teoria pratica del fine che noi deriviamo dalla dottrina che il bene definitivo per l'uomo deve essere qualche pieno sviluppo dello spirito umano nel carattere e nella condotta, può essere rappresentata da una domanda come

questa: questa o quella legge questo o quel costume questo o quel modo d'agire — direttamente o indirettamente, positivamente o negativamente — contribuisce al miglioramento della società tenuto conto delle maggiori condizioni favorevoli al raggiungimento di certe virtù, tenuto conto di un maggior raggiungimento o del loro raggiungimento in grado maggiore da parte di qualche persona senza diminuire la possibilità per gli altri? Per rispondere a questa domanda noi dobbiamo senza dubbio avere un concetto preciso della direzione nella quale dove essere cercato il *summum bonum* ma non di ciò che sarebbe attualmente la sua assoluta realizzazione. E questo è tutto ciò che noi abbiamo bisogno o possiamo ottenere come norma per stimare nei loro effetti il valore della legge e delle istituzioni, delle azioni e dei costumi. Essa non potrà invece aiutarci ad accertare quali realmente siano gli effetti di ogni istituto e di ogni azione. Nessuna teoria edonista o non edonista sul sommo bene può aiutare o sciogliere la questione, che richiede un'analisi dei fatti e delle circostanze, con la considerazione dei fini. Ma essa ci sarà guida sufficiente circa gli effetti che noi dovremmo cercare nella nostra analisi e circa il valore da attribuirvi, una volta accertati. Allora tutti i casi nei quali secondo la distinzione già spiegata la questione non è: *che cosa dovrei essere* ma: *che cosa dovrebbe farsi*, il criterio stabilito dovrebbe essere una norma per la nostra risposta.

Come abbiamo visto la domanda: *che cosa dovrei essere*, include l'altra: *che cosa dovrebbe farsi*, per cui io non sono ciò che devo essere — il mio carattere ed i motivi non sono ciò che dovrebbero — se le mie azioni in virtù dei loro affetti non sono quelle che dovrebbero essere.

Ma come abbiamo visto non è generalmente necessaria nessuna precisa ricerca sugli effetti delle azioni compiute perchè la domanda: *sono io ciò che dovrei essere* serva allo sviluppo morale, allo scopo propriamente di autoriprovazione e conseguente incitamento ad essere migliore. Così in quanto una tale ricerca è presupposta nel processo dell'auto-esame, il criterio da impiegarsi nella valutazione degli effetti sarà quale noi abbiamo descritto. Esso dovrà sempre impiegarsi quando noi giudichiamo le azioni altrui il cui carattere è riconoscibile per noi o quando consideriamo se una certa azione esteriore indipendentemente dai motivi è buona o cattiva, se certe istituzioni devono essere mantenute o no; essendo tutte queste questioni che riguardano soltanto l'effetto.

È un criterio che si avrà raramente anche in coloro che sono più chiaramente coscienti ch'esso è il loro stesso criterio, perchè in tutti i casi comuni di

dubbio disinteressato circa il valore degli istituti e delle consuetudini e delle azioni alle quali noi non siamo interessati, la questione che ci occupa verte sugli effetti attualmente prodotti in queste condizioni, e non sul valore degli effetti. Ma questo dovrebbe essere, e realmente è, per coloro che hanno assimilata la più alta cultura morale del cristianesimo, la misura del valore che si considera nello sforzo di accertare gli effetti dell'azione, e che è tacitamente applicata nel valutare tutti gli effetti accertati suscettibili di valutazione morale.

355. L'utilitarista se porrà attenzione a ciò che si è detto, dirà probabilmente che nei casi ordinari ed agli effetti pratici egli può accettare il nostro criterio, ma che egli non può considerarlo definitivo e scientifico, e che non serve proprio in quei casi dov'è necessario un criterio definitivo o scientifico, perchè in quei casi le norme della moralità stabilita sono insufficienti, o inapplicabili. Egli non negherà di misurare il maggior benessere della società in un modo ordinario, ciò stabilendo le condizioni più favorevoli al raggiungimento di riconosciute virtù, colla maggior realizzazione loro in qualche grado, o col raggiungimento di esse da parte di qualche persona in grado maggiore senza diminuirne la possibilità per gli altri, perchè egli ammetterà che queste virtù riconosciute rappresentano un incalcolabile cumulo di esperienza sul modo con il quale può ottenersi la massima preponderanza di piacere.

La pratica di essa, secondo loro, non costituisce il sommo bene, ma sotto condizioni comuni costituisce un mezzo idoneo. Vi è allora — può chiederci il lettore — qualche pratica differenza fra il vostro criterio e quello utilitario? Voi dite che gli effetti delle azioni, istituzioni ecc. devono essere valutati secondo la loro relazione al miglioramento morale ed intellettuale dell'individuo. L'utilitarista non nega questo, ma mentre secondo voi l'eccellenza stessa è il fine definitivo, secondo l'utilitarista questa ha il suo valore soltanto come mezzo, generalmente parlando, come un mezzo necessario ed infallibile per produrre la maggior quantità possibile di piacere. Dal momento che tutti e due ammettete che gli effetti d'aspettarsi da ogni ordinaria valutazione morale sono effetti che hanno una portata sul carattere meritorio, vi sia o no un ulteriore bene oltre quel carattere, i diversi criteri ottengono quasi ad un dipresso lo stesso risultato.

Sarà solo in casi eccezionali che una differenza fra le concezioni del criterio apparirà necessaria, nel valutare per esempio qualche pratica (come p. e. la vivisezione), che non sta in nessuna relazione certa diretta o indi-

retta con il mantenimento, con il progresso o la diffusione di una condotta meritoria. Oppure quando si tratta di valutare qualche atto eccezionale al quale le norme generali, che il massimo piacere possibile può essere soltanto raggiunto seguendo le vie delle virtù riconosciute, sono rese inapplicabili per qualche speciale circostanza o dalla posizione di chi agisce.

Qui l'utilitarista deve applicare direttamente il suo definitivo criterio. Egli deve cercare di accertare la quantità del piacere o del dolore che risulta dalla particolare azione senza l'aiuto di questi sforzi di prolungata osservazione sulle conseguenze piacevoli o dolorose che suppliscono in effetto le norme della moralità. Questo è senza dubbio un compito difficile, ma per la teoria che respinge il calcolo edonistico come criterio, per il principio che il carattere e la condotta virtuosa è un fine a sè, è utile qualsiasi criterio?

356. Ora è soddisfacente riconoscere, che la teoria del criterio che noi defendiamo differisca di molto agli effetti pratici da quello utilitario finchè la concezione utilitaria del criterio non si basa — come è generalmente basata e forse logicamente dovrebbe basarsi — sulla teoria edonistica dei motivi. La dottrina che il piacere è il solo possibile oggetto di desideri esclude logicamente la possibilità di aspirare ad una personale santità o di tendere verso la bontà per se stessa. Secondo questa teoria lo stato o la volontà del carattere per la cui descrizione noi abbiamo adoperato la frase « *purezza d'intenzione* », non è soltanto un ideale irrealizzabile ma un ideale che non può nemmeno eccitare il desiderio della sua realizzazione.

Questa teoria dei motivi perciò è incompatibile per principio con tutta la concezione della natura della virtù in quanto deriva da un carattere nel quale l'interesse ad essere buono è predominante, già esposta in questo trattato.

Ma se l'utilitarista non si compromette che per una certa dottrina del criterio morale, la dottrina che il valore delle azioni e delle istituzioni deve essere misurato in ultima analisi dal loro effetto sul complesso di piacere godibile da ogni essere umano e da ogni essere senziente; la differenza fra lui e uno che vorrebbe sostituire a questo complesso di piaceri il raggiungimento della ragione umana, può essere praticamente piccola.

Un desiderio del piacere altrui — sia nella più grande quantità possibile sia in qualche forma più positivamente concepibile — è così completamente diverso dal desiderio di un piacere, che l'utilitarista si giustifica praticamente se considera il suo sommo bene o qualunque sua forma limi-

tata come un possibile oggetto di desiderio individuale, anche a costo del sacrificio della coerenza egli si scagiona praticamente dalla responsabilità di una tale teoria dei motivi in quanto escluderebbe la possibilità di un *cuore puro*.

Noi siamo arrivati sempre a questo punto, e abbiamo trovato che la teoria utilitaria del bene definitivo se basata sulla teoria edonistica dei motivi è intrinsecamente insufficiente a fornire il motivo o la guida a colui che desidera di migliorare la sua vita. Infatti quella teoria dei motivi bene analizzata, sembra escludere non la speranza da parte dell'individuo che la sua vita e quella dell'umanità possa diventar migliore cioè più piacevole, ma la credenza che egli sia capace per proprio conto di usare qualsiasi iniziativa che possa influire sui risultati — iniziativa sia nel resistere ai desideri, sia nell'opporsi non senza pena alle consuetudini, sia col resistere all'inclinazione od esercitare un'iniziativa sui risultati che può determinare il risultato.

Ci pareva giusto di pensare che questa conseguenza logica della teoria tenda ad avere un'influenza debilitante sulla vita e sulla condotta, e che vi sia perciò una ragione pratica per cercare un surrogato in un'altra teoria del bene definitivo. Ma ora la questione sorge se questo surrogato debba cercarsi secondo la nostra tesi già esposta in una teoria che pone il *sommo bene* in una perfezione della vita umana, non positivamente definibile da noi ma in certo modo identica alla vita virtuosa attualmente raggiunta dagli uomini migliori, in quanto ha per principio la stessa volontà di essere perfetti; o piuttosto in una revisione della teoria utilitaria che la renda però indipendente da quella edonistica dei motivi, ritenendo il sommo bene come un massimo possibile piacere. Noi cercheremo di considerare spassionatamente ciò che vi è di buono nella seconda alternativa.

Il bene quale massimo piacere.

357. Bisogna osservare in primo luogo che se la dottrina utilitaria del sommo bene quale criterio — la dottrima che la massima somma di piacere è il fine in relazione al quale il valore delle azioni dev'essere giudicato — si scosta dalla dottrina edonistica dei motivi (sebbene possa essere scagionata dalla probabilità di condurre a cattivi effetti pratici), ha perduto ciò che è stata la sua principale pretesa per farsi accettare dagli uomini comuni.

La ragione della sua accettazione è stata di solito questa: poichè vi è piacere in ogni soddisfazione di desiderio, gli uomini sono arrivati a pensare che l'oggetto di desiderio è sempre qualche piacere; che ogni bene è un piacere.

È quindi abbastanza naturale dedurre da questo che la massima quantità possibile di piaceri è il massimo bene possibile, ad ogni modo fino a che è dimostrato che la possibilità di desiderare una quantità di piaceri che non possono mai essere goduti come un complesso, non deriverebbe dal fatto che l'oggetto del desiderio fosse sempre qualche immaginato piacere. Ma una volta abbandonata l'idea che il piacere è la sola cosa desiderata, sorge la questione perchè si debba credere che nei nostri momenti di calma debba essere considerata la sola cosa desiderabile, così che il valore di tutto ciò che gli uomini fanno o che li concerne debba essere semplicemente misurato dalla sua tendenza a produrre piacere. Noi supponiamo ora di parlare ad uomini che ammettono la possibilità di motivi disinteressati, che valutano il carattere secondo che esso è abitualmente influenzato da questi motivi, che non comprendono fra tali motivi i desideri di quei piaceri la cui condizione è la considerazione del piacere altrui, nè si permettono di supporre che, ammessa la benevolenza sempre come un desiderio di produrre piacere, essa sia un desiderio di piacere. Poichè, noi chiediamo a tali persone, supponete che *quella sia* la sola cosa definitivamente desiderabile, non solo ritenete che non sia la sola cosa desiderata ma che non è desiderata in quelle azioni che voi stimate di più?

358. Si può supporre che l'attrattiva che il criterio edonistico ha esercitato su tali persone consista nella sua apparente concretezza; che la concezione del sommo bene consistente nella massima possibile quantità di piacere sembra fornire un criterio molto più positivo ed intelligibile della concezione di una assoluta realizzazione delle capacità umane, che noi riconosciamo di poter soltanto definire riflettendo sulla parziale realizzazione di queste capacità in certe virtù di carattere e d'azione.

Il criterio edonistico ci promette poi un modo di uscire dal circolo nel quale, come abbiamo già visto, sembriamo muoverci quando noi diciamo che dobbiamo agire in tale modo perchè è virtuoso o nobile il fare così; e poi dobbiamo spiegare la virtù o la cosa nobile come ciò che noi dobbiamo fare. Un sommo bene che consiste nella massima quantità possibile di piacere si suppone sia definitiva ed intelligibile perchè ognuno conosce che cosa è il piacere. Ma in che senso ognuno lo conosce? Se soltanto nel senso che ognuno può immaginare la rinnovazione di qualche piacere che ha goduto, si può affermare che i piaceri non essendo godibili nell'insieme, per non dire nulla della massima quantità possibile, non possono essere immaginati nemmeno nel complesso. Sebbene questa osservazione possa essere

a proposito contro un edonista che ritiene che il desiderio può solo essere eccitato da un piacere immaginato e che una massima quantità di piacere è un oggetto di desiderio; non è a proposito contro coloro che considerano semplicemente la massima quantità di piacere come il vero criterio senza pensare che il desiderio è soltanto eccitato dall'immaginazione del piacere.

Essi replicheranno che sebbene noi non possiamo strettamente parlando immaginare una somma di piaceri, ognuno sa ciò che è. Ognuno conosce la differenza fra il godere una più lunga successione di piaceri ed una più breve, una successione di più intensi ed una successione di meno intensi, una successione di piacere meno interrotta dal dolore ed una più interrotta. In questo senso ognuno conosce la differenza fra il godere una maggior quantità di piaceri ed il goderne una più piccola. Conosce la differenza tra un maggior e minor numero di persone o esseri sensibili. Egli attribuisce, perciò, un definitivo significato al godimento di una più grande quantità di piacere da parte di un più grande numero di esseri, ed ha un criterio certo per distinguere un'azione migliore da una peggiore, per la tendenza che una ha, paragonata all'altra, di produrre una maggiore quantità di piacere ad un maggior numero di persone.

359. La possibilità di paragonare una grande quantità di piacere con una più piccola nel senso spiegato — come noi possiamo paragonare un tempo più lungo con uno più breve — è affatto diverso dalla possibilità di concepire la massima quantità possibile di piacere, o di dare, qualche significato a quella frase. Essa sembra invero che sia intrinsecamente impensabile come il parlare della massima quantità possibile di tempo e di spazio. La somma dei piaceri ammette un definitivo incremento per la continua esistenza di esseri senzienti capaci di piaceri. Oggi è maggiore di quella che fosse ieri, ed a meno che improvvisamente non vengano esperienze di dolore a superare quelle del piacere, sarà maggiore domani di oggi, ma non sarà mai completa finchè esistano esseri senzienti. Il dire che il bene definitivo è la massima possibile somma di piaceri, è come dire che esso è un fine che sempre si allontana, che non è soltanto irraggiungibile, ma che per la stessa natura del caso non può mai avvicinarsi di più. Evidentemente un tale fine non può servire come un criterio che ci renda capaci di distinguere le azioni che avvicinano gli uomini di più a questo fine da quelle che invece non li avvicinano.

Dal momento che il concetto di una massima somma di piacere è così inutile, dobbiamo pensare che nell'applicare il criterio utilitario, noi appro-

viamo semplicemente un'azione in paragone ad un'altra in quanto tende a produrre maggior piacere a più esseri capaci di piacere, senza riferirci ad un sommo bene o ad un ideale di uno stato perfetto di esistenza? Ma senza tale relazione vi è qualche significato nell'approvazione o nella disapprovazione? È intelligibile che senza una tale relazione la maggior somma di piaceri sarebbe desiderata contro la minore; supponendo degli impulsi benevoli è evidente che la maggior quantità dovrebbe essere desiderata per gli altri come per sè. Ma il desiderio è una cosa, la sua approvazione cioè il giudizio calmo che il desiderio dell'azione promossa da esso sia ragionevole, è un'altra. Senza qualche ideale per quanto indeterminato, di un ottimo stato di vita, con la cui realizzazione l'azione od il motivo approvato possono essere compatibili, la sua approvazione sarebbe impossibile. Gli utilitari devono perciò considerare se essi possono impiegare il loro criterio di azione senza qualche idea di bene definitivo; e, dal momento che una massima possibile somma di piacere è una frase alla quale non corrisponde realmente nessuna idea, devono considerare quale è l'idea che realmente influisce su di loro nell'impiego del loro criterio.

360. Quando dopo aver meditato su questo punto noi proviamo, se mi si può passare l'espressione, di trarre il senso dalla teoria utilitaria — ricordandoci la sua concezione di un sommo bene e l'impossibilità che vi possa essere una tale somma di piaceri finchè gli esseri sensibili continuano a godere tale da soddisfare la sua concezione — noi dobbiamo concludere che il sommo bene, che l'utilitarista considera, non è una somma di piaceri ma un certo stato di esistenza; in cui tutti gli esseri umani o tutti gli esseri di cui egli può averne coscienza ed idea, vivranno così piacevolmente quanto è loro possibile, senza ottenere un piacere alle spese di un altro. La ragione per la quale l'utilitarista approva un'azione non è perchè egli consideri che probabilmente aggiunga qualche cosa ad una somma di piaceri che non sarà mai completa; ma perchè egli giudica che facilmente contribuirà a questo stato di esistenza generalmente felice.

Se egli afferma che il giusto obbiettivo di un uomo concorre nell'aumentare la quantità dei godimenti umani, è presumibile che egli non pensi veramente all'aggiunta di qualche cosa per quanto ampia che si potrebbe fare ad una somma di esperienze piacevoli, pure lasciando coloro che ne hanno fatto l'esperienza senza il possesso di un bene maggiore di quello che essi avevano prima. Egli non vuol dire che mille esperienze di piaceri formano un bene maggiore di novecento della stessa intensità, un bene minore

di un bene costituito da seicento d'intensità doppia. Egli pensa ad un bene consistente in una certa specie di vita sociale, di cui egli non determina nei particolari la natura, limitandosi a concepirla come piacevole per tutti coloro che vi partecipano e di cui tutti hanno il godimento, se non tutti ugualmente nessuno tuttavia a spese degli altri. L'aumentare la quantità di piacere vuol dire rendere più persone più capaci a vivere piacevolmente o con minore pena. Il bene che egli vagheggia non è un aggregato di piaceri ma una vita piacevole — una vita piacevole per tutti e sempre meno tocca dal dolore che sia possibile — un bene in quanto permette alle persone che vivono quella vita di essere felici e di godere, non un bene che permetta una vita di moltissimi piaceri.

361. Ora l'obbiezione a questa concezione di un sommo bene non è che essa fin dove arriva non sia vera. Secondo la nostra concezione, dal momento che vi è piacere in ogni realizzazione di capacità, la vita in cui le capacità umane fossero completamente realizzate sarebbe necessariamente una vita piacevole.

L'obbiezione è che, invece di avere quella concretezza che apparentemente sembrava promettere perchè tutti sanno che cos'è piacere, finisce con l'essere astratta ed indefinita. Essa non ci dice nulla di quella vita, alla cui realizzazione le nostre azioni devono contribuire per essere ciò che devono, ma semplicemente che sarebbe piacevole il più possibile per tutte le persone o per tutti gli esseri della cui coscienza noi possiamo renderci conto. La questione è se nel pensare una vita assolutamente desiderabile, come il fine in relazione al quale devono essere valutati gli effetti delle nostre azioni, la nostra concezione debba limitarsi alla semplice qualità della sua universale piacevolezza e se in conseguenza la produttività del piacere sia il principio definitivo per il quale le azioni devono essere approvate. La concezione che noi difendiamo è che la qualità della vita assolutamente desiderabile che la rende tale nel pensiero degli uomini, dev'essere la piena realizzazione delle sue attività; che, sebbene il piacere debba essere relativo a tale realizzazione non è in nessun modo caratteristico di questa, essendo ugualmente comune a qualunque libera attività, all'esercizio di funzioni semplicemente animalesche e di funzioni propriamente umane. La concezione che noi difendiamo è che, sebbene noi non sappiamo dettagliatamente quale sarebbe la finale realizzazione delle capacità umane, noi sappiamo abbastanza bene dalle prove che essi hanno dato di sè, che cosa sarebbe una più piena realizzazione loro, e che così, con la norma di rendere la vita

una realizzazione più che sia possibile piena delle capacità umane noi le diamo una direzione concreta, alla quale non potrebbe supplire il consiglio di rendere la vita più piacevole che sia possibile.

362. Questa concreta direzione che deriva dal secondo consiglio, dipende realmente dall'ipotesi che la condotta dovrebbe diventare virtuosa mirando al generale godimento della vita. Supponendo che le esigenze della moralità convenzionale rappresentino una grande quantità d'esperienze della condotta sociale, dalla quale la vita è resa più generalmente piacevole, noi possiamo essere sicuri che come regola la loro violazione non può rendere possibile agli uomini di vivere più felicemente.

La supposizione non occorre che sia discussa. Ma come si sono formate queste esigenze e ciò che in loro è benefico? Vi fu un tempo, in cui esse non erano ancora esigenze di una moralità convenzionale quando una grande parte di loro era ancora soltanto la convinzione di pochi su ciò che era necessario nell'interesse di un migliore assetto sociale.

Da dove derivano questi pochi la direzione verso gli sforzi di rendere la vita sociale quale doveva essere, sforzi per guidare i quali la nostra moralità convenzionale non esisteva ancora, e che non sarebbero stati approvati da nessuno e che avrebbero turbato la moralità convenzionale allora corrente?

Non avrebbe avuto alcun significato od un significato ingannevole il consiglio di rendere la vita umana più piacevole che fosse possibile, mancando l'interpretazione che la nostra presente moralità convenzionale può supplire, ma che allora non era là per fornire, un significato ingannevole se interpretato da norme allora riconosciute di condotta meritoria o altrimenti senza significato alcuno.

Lo spirito nel quale si agita un ideale sociale non è generalmente quello che Brownig pone sulle labbra del suo Rabbi Ben Ezra?

> « Then, welcome each rebuff
> That turns earth's smoothners rough,
> Each sting that bids nor sit nor stand but go!
> Be our joys three-parts pain!
> Strive, and hold cheap the strain;
> Learn, nor account the pang; dare, never grudge the throe! ». [1])

[1]) Allora benvenuto ogni contrasto che mutò in asprezza l'uguaglianza della terra, ogni dolore che invita non a stare, ma ad andare! Siano le nostre gioie tre parti dolore, lottiamo e conside-

Ed avrebbe mai questo spirito trovato la sua legge interiore in un comando che gli ordina di produrre più piacere possibile, di considerare come suo oggetto supremo di ottenere per gli altri ciò che egli avrebbe respinto per sè? Non trova lo stesso spirito un tale ordine senza significato od inaccettabile in quei casi dove per la sentita insufficienza delle norme della moralità convenzionale deve fare richiamo, per avere una guida a qualche concezione di bene definitivo?

363. Si può eccepire però che per nostra propria confessione l'imperativo di realizzare le facoltà dello spirito umano, di tenerle nel massimo conto e di migliorarlo il più possibile deriva il suo contenuto concreto dalla relazione a riconosciute virtù, ad eccellenti qualità della vita. È un ordine di realizzare queste più completamente, di renderle più generalmente realizzabili, di dare maggiore realizzazione allo spirito che si estrinseca in loro. Se esso da una parte, e l'ingiunzione di rendere la vita più piacevole che sia possibile dall'altra, hanno ugualmente bisogno di questa relazione per acquistare un significato concreto, quale vantaggio ha la prima sulla seconda?

Questo secondo noi: la prima ingiunzione corrisponde, mentre l'altra no, alla legge interiore dalla quale gli uomini sono stati governati nello sforzo e nell'aspirazione che hanno prodotto le varie virtù nelle arti e nella conoscenza non meno che nella condotta, che ora determinano il nostro ideale di ulteriore perfezione.

Secondo questi casi, molto eccezionali come abbiamo dimostrato, dove la differenza fra le due ingiunzioni sarebbe praticamente apparente, l'una suggerirebbe, mentre l'altra no, una maniera di vita, un criterio per grandi opere del sapere e delle arti, superiore a quella che attende l'aspettativa comune.

Una persona che ritiene che si sia arrivati alle virtù ed alle eccellenze riconosciute mirando ad ottenere un aumento di piacere, che considera queste virtù degne di valore in quanto siano mezzi a tale fine e che esse valgano

---

riamo lieve lo sforzo, impariamo e non facciamo conto del dolore; osiamo, non ci lagniamo dello spasimo.

Il seguente passaggio dell'epilogo di *Romola* che l'autore intendeva citare in questo capitolo, si può riportare qui: « Noi possiamo soltanto avere la più alta felicità, quella che accompagna un grande uomo avendo grandi pensieri e molto sentimento per il resto del mondo come per noi; questa specie di felicità spesso porta con sè tanti dolori che possiamo soltanto distinguerla dal dolore stesso per il fatto che è ciò che preferiremo ad ogni altra cosa, perchè il nostro spirito veda che essa è buona ». *(Nota del Bradly).*

soltanto come mezzo a quel fine, non ha un criterio per regolarsi in casi dove non è sufficiente ragione la legge dell'opinione o l'aspettativa sociale, dove gli occorre di agire secondo il più alto spirito di queste virtù, uno spirito che egli deve interpretare da sè. Nella questione se otterrebbe maggior piacere generale se pretendesse di essere migliore dei suoi vicini invece di seguire la corrente, se egli seguisse i più rigidi doveri anche se le sue infrazioni rimanessero sconosciute ed impunite, salvando sè e gli altri da molte sofferenze, se egli cercasse il bello più puro nell'arte, la verità più completa nella scienza piuttosto che conformarsi al gusto e all'opinione popolare; data l'impossibilità di rispondervi è probabile che avrà gran peso il fatto che decidendosi egli nel modo più facile, favorirà indubbiamente il proprio piacere.

Se d'altra parte egli fosse guidato dalla convinzione che le virtù riconosciute e le qualità eccellenti sono fini a se stesse, perchè in esse lo spirito umano in qualche misura realizza la sua aspirazione divina e raggiunge qualche cosa della perfezione che è capace per natura di raggiungere, egli troverebbe, riflettendovi sopra, una indicazione dei fini da tenere di mira dove fosse insufficiente la norma di qualche convenzionale tipo di virtù, e anche una guida costante nel valutare nel suo massimo valore l'esigenza del suo spirito di sacrificio all'ulteriore perfezionarsi degli uomini.

Il bene definitivo secondo la concezione di mr. Henry Sidgwick.

364. Prima di tentare finalmente di illustrare il modo con il quale queste diverse concezioni del bene definitivo e le loro diverse norme determinano sotto certe condizioni il giudizio pratico, sarà bene eliminare un altro possibile equivoco circa la distinzione fra di loro. Esse non debbono distinguersi come se per l'una di esse il sommo bene fosse uno stato di desiderabile vita cosciente, mentre per l'altra no. Si è d'accordo che nel rappresentarci un sommo bene noi lo rappresentiamo come uno stato di piacevole vita cosciente.

All'infuori di qualche specie di vita cosciente esso non può essere nulla per noi, e dire che noi lo pensiamo come desiderabile è lo stesso che dire che noi lo pensiamo come bene. La questione è se noi lo pensiamo come bene o desiderabile perchè noi pregustiamo in esso il piacere, o perchè ed in quanto noi lo desideriamo già, sapendo che vi deve essere piacere nella soddisfazione di un desiderio, sebbene il piacere non sia l'oggetto del de-

siderio. Gli utilitaristi, anche quelli come Mr. Henry Sidgwick, ragionano spesso come se l'ammettere che la norma definitiva della valutazione morale è qualche cosa di diverso dalla capacità di produrre piacere, fosse lo stesso di ritenere che è diverso dalla capacità di produrre uno stato cosciente desiderabile. Tale ragionamento è naturale per coloro che considerano il piacere come il solo oggetto di desiderio, perchè per loro se si ammette che qualunque specie di vita cosciente può essere desiderata — e se non può essere desiderata non può essere desiderabile — deve esserlo a causa del piacere che vi è anticipato. Ma se si respinge questa concezione, come fa il Sidgwick, non si comprende perchè uno stato di coscienza non sia desiderato per altra ragione che a causa del piacere che si spera di avere da esso, o perchè non sia per altra ragione che noi lo consideriamo come desiderabile quando siamo in un momento calmo.

Io ritengo assolutamente, come il Sidgwick, che è soltanto in qualche forma di vita cosciente — o meglio di vita autocosciente — che noi possiamo cercare la realizzazione delle nostre facoltà o la perfezione del nostro essere: in altre parole il bene definitivo. Come elemento del più alto bene non come mezzi per un altro bene, al di là di essi, io intendo nelle parole di Mr. Sidgwick [1]) « le relazioni di spirito cosciente che noi chiamiamo conoscenze della verità, contemplazione della bellezza, indipendenza della azione, ecc. ».

Io ritengo inoltre che il desiderio della perfezione — il desiderio che operando in noi dà un significato all'affermazione che il raggiungimento di tale perfezione è assolutamente desiderabile — porta con sè qualche anticipazione del piacere che vi sarebbe nella soddisfazione del desiderio, una anticipazione che rende la descrizione dello stato più alto una felicità o beatitudine naturale per noi.

La nostra obbiezione è che supporre che il piacere per quella ragione sia l'oggetto del nostro desiderio del bene supremo, significa ripetere l'errore a cui il Sidgwick è così sensibile, di confondere il piacere che anticipa la soddisfazione di un desiderio coll'oggetto stesso del desiderio, e quindi la anticipazione del piacere con il desiderio stesso.

---

[1]) *Methods of Ethics*, pag. 368. Sidgwick scrive: « le obbiettive relazioni degli spiriti coscienti ». Io ho omesso « obbiettive » poichè non sono affatto sicuro del suo significato in questa connessione. Nè io sono sicuro di accettare « l'indipendenza d'agire » come un equivalente della « libertà » nel senso in cui io intendo la libertà come un elemento del più alto bene.
(Nota del Green).

Non perchè la forma della vita cosciente, in cui saranno pienamente realizzate le nostre capacità, è considerata come piacevole, essa diventa un oggetto di desiderio per noi. Ma è perchè in esseri autocoscienti come noi, un desiderio della loro realizzazione si accompagna con l'esistenza delle nostre capacità che la forma della vita cosciente in cui si soddisfa questo desiderio appare come piacevole.

Ed è perchè l'oggetto di questo desiderio cosciente (secondo la natura del caso) si rappresenta a noi come assolutamente finale, non perchè noi anticipiamo il piacere della sua realizzazione come facciamo nel caso di ogni oggetto desiderato, che noi lo dichiariamo assolutamente desiderabile in un momento di riflessione.

365. Ora sarebbe ingiusto ritenere che il Sidgwick nell'identificare quella desiderabile vita cosciente, che egli ritiene debba essere il bene definitivo, semplicemente con il piacere confonda l'oggetto di un desiderio con il piacere anticipato della sua soddisfazione. — Il risultato di una tale confusione se non fosse evitato da una confusione ulteriore sarebbe un edonismo egoistico, non un edonismo universale, come quello ch'egli accetta. Nel solito ragionamento edonistico — noi pregustiamo sempre il piacere della soddisfazione del desiderio, perciò il piacere è la sola cosa desiderata, la sola cosa desiderabile — il piacere deve sempre significare piacere per la persona che si suppone lo desideri. Dal momento che non si pretende che essa significhi qualche cosa altro nelle due prime parti del ragionamento, deve significare ciò anche nell'ultima.

Esso può significare il piacere di altre, o di tutti, soltanto per una confusione fra il desiderio di godere il piacere ed il desiderio di produrlo, dalla quale confusione si libera il Sidgwick. Non è con un tale ragionamento che egli arriva a questa conclusione, che « il sentimento desiderabile » (ch'egli intende come piacere) « per l'innumerevole moltitudine di esseri viventi presente e futura » [1]) è il solo fine « definitivamente ed intrinsecamente desiderabile », ma rivolgendosi a ciò che egli chiama *senso comune*.

« Come esseri ragionevoli, noi siamo evidentemente obbligati a tendere al bene in generale, non semplicemente a *questa o a quella* parte del bene » [2]) ed in ultima analisi noi non possiamo dare al bene altro significato che quello di felicità, che è uguale alla coscienza desiderabile, uguale al piacere.

---

[1]) *Methods of Ethics*, pag. 371.
[2]) *Methods of Ethics*, pag. 355.

La ragione perciò c'insegna a mirare ad un bene supremo composto dei beni (o varie felicità) di tutti gli esseri senzienti; ad un bene per un essere senziente ugualmente come per un altro, tranne che sia minore o meno certamente conoscibile o raggiungibile. Ora in questa teoria è evidente che un còmpito è attribuito alla ragione che, nell'ordinaria dottrina utilitaria come nella filosofia di Locke e di Hume, sulla quale quella dottrina si basa, le è esplicitamente negato. Dire che come esseri ragionevoli noi siamo obbligati a tendere a qualche cosa, qualunque essa sia, che abbia la natura di un fine definitivo, sarebbe parso assurdo ad Hume ed agli utilitaristi originarî. Per loro la ragione era una facoltà di mezzi, non di fini.

Come dato di fatto, essi credevano che noi tutti quanti tendiamo al piacere come al nostro fine definitivo; tutto ciò che può essere chiamato ragionevole o irragionevole riguarda la nostra scelta dei mezzi per quel fine. Essi non hanno pensato di chiedersi perchè il piacere debba essere perseguito, più di quanto abbiano pensato di chiedersi perchè un fatto deve essere un fatto. Il Sidgwick però pone la questione e risponde che il piacere deve perseguirsi perchè la ragione lo dichiara desiderabile; ma che è il piacere universale — il piacere di ogni essere senziente — che deve essere perseguito, dal momento che la ragione ritiene che il piacere, se uguale nel complesso, debba essere ugualmente desiderato da tutti. Esso non è invero un oggetto che ognuno debba in ogni momento avere coscientemente davanti a sè [1]), ma è il bene definitivo dalla cui relazione deve dipendere la desiderabilità di ogni altro bene, quando noi esaminiamo la cosa con calma.

366. In questo modo il Sidgwick è completamente coerente con se stesso. Il suo rifiuto dell'edonismo « egoistico » in favore dell'edonismo « universale » poggia su di un principio che è impossibile rintracciare nella dottrina del Mill.

Il suo richiamo alla ragione può essere fatto per giustificare il riconoscimento di una obbligazione nei confronti della felicità di tutti gli uomini e di tutti gli animali ugualmente. Tale riconoscimento per la dottrina che ritiene che il piacere è la sola cosa desiderabile perchè la sola cosa desiderata, può solo essere logicamente giustificata dall'affermazione insostenibile che il solo mezzo per ottenere un massimo di piacere per sè è di avere una uguale considerazione per il piacere altrui. Ma il modo del Sidgwick di giustificare il suo altruismo ci obbliga a fargli delle altre domande. Che cosa

[1]) *Methods of Ethics*, pag. 381.

intende egli per la ragione alla quale attribuisce il còmpito di decidere che cosa sia l'unico fine definitivamente ed intrinsecamente desiderabile, non come il mezzo per raggiungerlo ma la natura del fine medesimo? Nel dire che è ragionevole seguire la coscienza desiderabile, non è egli soggetto alla stessa accusa che egli rivolge a coloro che affermano che è ragionevole vivere secondo natura, o virtuoso cercare la perfezione mentre, dopo tutto, essi non possono dire altro della vita secondo natura se non che essa è ragionevole o della perfezione che essa è la più alta virtù? l'accusa cioè di muoversi in un circolo? Che cosa vuol dire per lui la coscienza desiderabile se non quella *coscienza* che è ragionevole cercare? Egli apparentemente sfugge al circolo, senza dubbio, dando la coscienza desiderabile come piacere, ma la soluzione è soltanto apparente. Affermare che sia ragionevole cercare il piacere non sarebbe una tantologia, ma, a meno di voler dire che è ragionevole cercare il piacere per qualche altro sommo bene diverso dal piacere (nel quale senso l'affermazione non è facile che sia fatta), sarebbe assurdo. Se noi ammettiamo che il piacere è esso stesso un bene, perchè è l'oggetto di un desiderio e badiamo a quello che diciamo, noi possiamo dire che ragionevole è cercare dei mezzi idonei, ma non cercare il piacere stesso. Il Sidgwick stesso, come noi abbiamo visto, non è colpevole di queste assurdità, perchè egli distingue con cura il desiderato dal desiderabile. Egli ritiene non che sia ragionevole cercare il piacere in quel senso nel quale lo considerano gli scrittori edonistici, come la sola cosa desiderata, cioè come il piacere della persona che lo cerca, ma che è ragionevole cercare di produrre piacere a tutti gli esseri senzienti, perchè questo godimento universale, sebbene sia soltanto *desiderato*, in certi eccezionali momenti tranquilli è intrinsecamente e definitivamente *desiderabile* come bene.

Ora per *desiderabile* non vuol dire egli altro in questa relazione che « ciò che deve essere ragionevolmente desiderato »? altrimenti non arriva egli a questa conclusione, che è ragionevole cercare come bene definitivo quella forma di vita cosciente che è ragionevole desiderare?

367. Si comprenderà che nel criticare così la concezione di Sidgwick del bene definitivo, il nostro scopo non è quello di disprezzarla, ma di mostrare quanta maggiore verità si trovi in essa, secondo il nostro punto di vista, che non in quella degli utilitaristi. Noi abbiamo già spiegato come avviene che qualunque vera teoria del bene avrà l'apparenza di muoversi in un circolo. Lo spirito razionale ed autocosciente, abbiamo visto, costituisce il suo proprio fine, è un fine per sè ed in sè. Il suo fine è la propria perfezione

la realizzazione della legge del suo essere. La coscienza dell'esistenza di un tale fine si esprime nel giudizio che vi è qualche cosa che assolutamente dovrebbe essere, qualche cosa d'intrinsecamente e definitivamente desiderabile. Questo giudizio è in questo senso l'espressione della ragione, e tutti coloro che, come il Sidgwick, riconoscono la distinzione fra l'assolutamente desiderabile ed il desiderato *de facto*, ammettono effettivamente che la ragione dia un supremo bene pratico, che la ragione sia la causa che ci sia un supremo bene pratico. Se noi chiediamo perchè noi proseguiamo questo fine, non se ne può dare altra risposta che questa: che è ragionevole fare così, che la ragione ci costringe, che è lo sforzo dello spirito razionale e autocosciente verso la sua propria perfezione. — È ragionevole desiderarlo perchè è ragionevole che sia desiderato. Chi vuole si diverta pure colla tantologia. Quelli che intendono come essa sorga, cioè dal fatto che la ragione dà il suo proprio fine, dal fatto che lo spirito autocosciente dell'uomo si rappresenta la sua propria perfezione come l'intrinsicamente desiderabile — non si sogneranno di riderne. Essi non cercheranno di evitare la tantologia affermando che la desiderabilità del bene definitivo consiste in qualche cosa di diverso dal suo pensiero come cosa che soddisferebbe la ragione o appagherebbe l'esigenza dello spirito autocosciente per la sua propria perfezione.

Essi non faranno appello al piacere come a ciò che in fatto noi tutti desideriamo per determinare la nostra idea di ciò che la ragione ci obbliga a desiderare.

Essi sapranno che questo concetto non può essere determinato riferendosi a qualche altra cosa diversa da ciò che la ragione stessa ha fatto; ma solo riflettendo sulle virtù del carattere e della condotta alle quali lo sforzo razionale verso la perfezione di vita ha dato origine.

Essi chiederanno alle virtù di dire loro che cosa è virtuoso, alla bontà di dire loro ciò che è veramente buono, all'opra della ragione nella vita umana di dire ciò che è ragionevole che sia desiderato, conoscendo bene ciò che fanno nell'agire così, e che questo è il solo metodo possibile, perchè solo nella piena realizzazione del suo fine potrebbe la ragione imparare pienamente ciò che è quel fine, e soltanto in quanto ha in parte raggiunto quel fine può sapere che cosa sarebbe l'ulteriore realizzazione.

368. È forse ingiustificabile attribuire ad una persona un modo di pensare che egli non approverebbe; ma noi naturalmente chiediamo la ragione perchè il Sidgwick essendo partito da principî, come sembra, così antagonistici a quelli dei filosofi utilitari, finisca con l'accettare le loro conclusioni.

Quando noi consideriamo da una parte la sua implicita ammissione che è la ragione che fornisce l'idea del bene definitivo e d'altra parte la sua dichiarazione di incapacità a cercare quel bene in qualche cosa altro che non sia il piacere di tutti gli esseri *senzienti*, noi possiamo supporre ch'egli, mentre realmente ritiene che il definitivamente desiderabile consiste nella soddisfazione della ragione, si arresti davanti una affermazione apparentemente così tautologica e irrilevante come quella che il fine, che la ragione ci obbliga di cercare, è la soddisfazione e la perfezione della stessa natura razionale.

Egli fu così condotto a cercare una definizione del bene supremo in termini nei quali non fosse implicita la sua essenziale relazione con la ragione. « Il piacere di tutti gli esseri senzienti » non presuppone una tale relazione, perchè non vi è nulla nel godimento del piacere per cui occorra la ragione; e nessuno, tranne che per effetto di qualche stravagante teorica, nega che il piacere sia bene.

Così l'affermazione che il piacere universale è il bene definitivo che la ragione ci spinge a cercare, sembra da una parte escludere l'assurdità ammessa di dire che la ragione ci obbliga a cercare il nostro proprio piacere e, d'altra parte, la *tautologia* che la ragione ci obbliga a cercare la soddisfazione della ragione.

Ma perchè nessuno nega che il piacere è bene? Poichè ognuno è conscio di desiderare il piacere per sè. Il che è dire che il piacere è bene non in quanto è desiderabile, ma in quanto è desiderato, ed il piacere che è bene in tal modo non è universale piacere ma il piacere del soggetto che lo desidera riferito al suo desiderio. Così fra l'affermazione che il piacere è bene in quanto desiderato e l'affermazione che il piacere universale è bene in quanto razionalmente desiderabile, la connessione è semplicemente verbale e il Sidgwick è troppo accorto per non vederla. La seconda affermazione può solo derivare dalla prima se si suppone che la ragione consideri come desiderabile — come buono in questo senso — il godimento da parte di ogni essere senziente del piacere che egli difatti desidera e che è bene per lui in quel senso. Anche se viene concessa questa supposizione, sarà sempre la soddisfazione della ragione ciò che costituisce il bene nel senso del definitivamente desiderabile, sebbene si supponga che la ragione si soddisferà contemplando il godimento da parte di ogni essere di ciò che è buono nel senso di essere desiderato; cioè il piacere.

La questione sarà allora se la ragione può così soddisfarsi. È nella contemplazione del godimento di un interrotto piacere da parte di tutti gli esseri

senzienti che noi dobbiamo pensare allo spirito razionale, come se dicesse a se stesso che infine la sua tendenza al bene definitivo ha trovato la sua mèta?

369. A tale questione, che non è avvertita da Mr. Sidgwick, ma alla quale secondo noi la sua dottrina conduce, la sua risposta sembra ambigua. Egli afferma, è vero, che un massimo possibile piacere per tutti gli esseri senzienti è il bene definitivo al quale la ragione ci consiglia di tendere; ma egli spiega che per il piacere intende la « *coscienza* desiderabile ». Ora, a meno che noi dimentichiamo la distinzione fra il desiderato ed il desiderabile che noi possiamo imparare dallo stesso Sidgwick [1]), noi non possiamo supporre che lo spirito razionale nel presentare una *coscienza* desiderabile come bene definitivo, la rappresenti semplicemente come un certo piacere. Il fatto che esso chiede una *coscienza* desiderabile, o che dovrebbe essere desiderata, dimostra che non può essere soddisfatto di ciò che ognuno naturalmente desidera, ma che nessuno può per quella stessa ragione pensare come ciò che egli dovrebbe desiderare.

La rappresentazione di un oggetto come ciò che si dovrebbe desiderare presuppone che non è desiderato come piacere dalla persona che se lo rappresenta. Un uomo può parlare in modo significativo del piacere di un'altra persona come desiderabile, ma non del suo proprio. La desiderabilità di un piacere deve sempre esprimere la sua relazione a qualche cosa d'altro oltre la persona che desidera il godimento del piacere. Così supporre che una *coscienza* sia subito desiderata come un piacere, e sia considerata come desiderabile dalla stessa persona, è una contraddizione. All'uomo che in un momento di calma si pone una certa forma di vita cosciente come l'oggetto che la ragione ci ingiunge di realizzare, sebbene non sia impossibile che il piacere sia la qualità desiderabile in quella vita che egli cerca di ottenere per gli altri, non può essere la qualità desiderabile in esso come egli cerca di ottenere per sè.

Quando ci si dice per ciò che il bene definitivo è *coscienza* desiderabile o piacere per tutti gli esseri senzienti, noi replichiamo che, sebbene possa essere cercato come piacere di tutti gli esseri senzienti non può essere considerato come il proprio piacere da uno che lo considera pure come la vita cosciente desiderabile per sè.

La rappresentazione del bene definitivo come piacere e la sua rappre-

---

[1]) *Methods of Ethics*, pag. 361.

sentazione come desiderabile (non desiderata) coscienza, sono incompatibili in quanto sono rappresentazioni di uno stato di esseri che lo spirito cerca come suo proprio.

370. Ora, secondo la concezione già affermata in questo trattato, lo spirito razionale nel cercare un bene definitivo lo cerca necessariamente come uno stato del suo proprio essere. Un definitivo, intrinseco, assoluto bene, non ha significato per noi se non quello che deriva dallo sforzo del nostro spirito razionale di diventare tutto ciò di cui è cosciente di poter addivenire.

Siccome lo spirito razionale è essenzialmente il principio dell'auto-coscienza, così l'idea del bene definitivo da parte di ognuno che n'è capace, è necessariamente l'idea di una perfetta vita auto-cosciente per se stesso. La desiderabilità di quella vita è la sua desiderabilità come sua propria vita. Ma per chi n'è influenzato, l'idea di una perfezione, di uno stato di soddisfazione per lui, presupporrà per lui stesso l'idea di una perfezione di tutti gli altri esseri, in quanto egli trova il pensiero della loro perfezione necessaria alla propria soddisfazione.

Lo sviluppo morale, come è già stato spiegato più ampiamente, è un progresso di cui la concezione che l'individuo ha del genere di vita in cui è implicita la sua perfezione, diventa gradualmente più piena e determinata, sia riguardo al cerchio delle persone la cui partecipazione alla vita perfetta è pensata come necessaria per la sua realizzazione da parte di ciascuno, sia riguardo alle qualità che l'individuo vi deve esercitare.

Nella massima completa determinazione alla nostra portata, la concezione ancora non basta a nessuno per poter dire positivamente che cosa sarebbe la perfezione della sua vita, ma la determinazione è arrivata a quel punto in cui i cittadini cristiani sono capaci di pensare la vita perfetta come essenzialmente condizionata dall'esercizio delle virtù, basandosi sopra una volontà di sacrificio alla quale tutti possono partecipare, che ognuno può pienamente raggiungere, soltanto in quanto è raggiunta da tutti attraverso quelle virtù.

Nel pensare al bene definitivo egli lo pensa invero necessariamente come la sua perfezione, come una vita nella quale si soddisferà pienamente in quanto che diventa tutto ciò che lo spirito può renderlo capace di diventare.

Ma egli non può pensare a se stesso come soddisfatto altro che in una vita sociale, che attua in pratica una volontà di sacrificio e alla quale parteciperà la moltitudine dei redenti che è composta di tutti gli uomini. Egli

possiede invero altre facoltà oltre quelle che direttamente si dimostrano nelle virtù specialmente morali — facoltà che trovano la loro espressione non nel suo trattare con altri uomini, ma nelle arti e nelle scienze — e lo sviluppo di queste deve costituire un elemento necessario in qualunque vita che egli si rappresenta come quella soddisfacente.

Ma quando egli rifletterà, vedrà che non sarà stando isolato che lo sviluppo di ognuna di queste facoltà assumerà il carattere per lui di bene definitivo.

L'intrinseca desiderabilità, la possibilità di soddisfare lo spirito razionale, gli sembrerà inerente alla loro realizzazione solo in quanto è un elemento di una completa vita sociale, la cui caratteristica come vita sociale sarà l'universalità della bontà disinteressata.

371. Noi dovremmo allora accettare l'opinione che il pensare il bene definitivo equivale a pensare una forma intrinsecamente desiderabile di vita cosciente; ma noi dovremmo cercare di definirlo meglio. Dovremmo considerarlo nel senso che il pensare un tal bene è pensare uno stato di vita auto-cosciente come intrinsecamente desiderabile per noi stessi e perciò come ciò che è qualchecosa di diverso dal piacere — poichè il pensiero di un oggetto come piacere ed il suo pensiero come intrinsecamente desiderabile per noi stessi sono pensieri contraddittori.

Il piacere pregustato della vita non è ciò che lo rende desiderabile, ma in quanto il desiderio è eccitato dal suo pensiero come desiderabile, e in quanto si riflette su tale desiderio, il piacere viene ad essere anticipato nella soddisfazione di quel desiderio. Il pensiero della vita intrinsecamente desiderabile allora è il pensiero di qualche cosa che non è piacere; ma il pensiero di che? Noi rispondiamo che è il pensiero della piena realizzazione delle capacità dello spirito umano, della realizzazione dell'aspirazione dell'uomo, come di ciò in cui solo egli può soddisfarsi. È un pensiero il cui contenuto non è mai definitivo o completo, che per la sua energia creativa determina sempre di più il suo proprio contenuto, ma che ai fini pratici come guida e movente del nostro più alto sforzo morale può essere il pensiero di una tale vita sociale, quale quella descritta nel paragrafo antecedente. Il pensiero di una vita simile, se applicato come un criterio di valutazione dei probabili effetti delle azioni, può essere rappresentato dalla questione trattata nel n. 354. Contribuisce questa o quella legge o consuetudine, questo o quel modo di agire direttamente o indirettamente, positivamente o negativamente al miglioramento della società, in relazione a condi-

zioni più favorevoli al raggiungimento di certe virtù e qualità, in relazione al maggior grado di realizzazione raggiunta da tali virtù o in relazione alla loro realizzazione in più alto grado da parte di qualche persona senza pregiudizio degli altri? Rimane ora per noi da considerare finalmente l'utilità delle ingiunzioni e dei criteri basati su tale teoria di un bene definitivo, paragonati con quelle che derivano dalla identificazione del bene definitivo, con un universale godimento di piacere, in quei casi eccezionali in cui la loro utilità comparativa è facile sia messa alla prova.

Il valore pratico delle teorie morali.

372. Come è stato già osservato, questi casi saranno eccezionali grazie alla efficienza della direzione della condotta esterna che fornisce comunemente la moralità convenzionale. L'origine di quella moralità non è qui in questione. Se vi è ragione di ammettere, come si è già prima cercato di dimostrare, che il principio progressivo della moralità, per il quale la riconosciuta norma di vita virtuosa fra noi è venuto ad essere ciò che è, non è stato un interesse al godimento, alla produzione del piacere, vi è fin a tal punto una presunzione che ci impedisce di considerare il piacere come il bene definitivo nel quale cerchiamo la direzione quando non ci basta la morale convenzionale. Ma il lettore, naturalmente chiede una conclusione più certa di questa presunzione. Egli desidererà sapere se su certe questioni pratiche la nostra teoria del bene definitivo abbia un vantaggio su quella che il Sidgwick descrive come edonismo universale, se sotto certe condizioni essa possa offrirci un'altra e migliore guida. Nel discutere questo punto noi dobbiamo supporre che chi ricorre per guida ad una delle due teorie abbia accettato la direzione della moralità convenzionale fin dove arriva — l'una perchè rappresenta in complesso una quantità certa di esperienza trasmessa, di effetti piacevoli e dolorosi di diverse azioni — l'altra perchè la sua osservanza, a meno che non si possa provare il contrario, deve essere considerata come una condizione del sociale benessere che egli misurerà dalla prevalenza di una volontà virtuosa.

Noi dobbiamo anche trascurare quelle difficoltà che non si riferiscono alla valutazione degli anticipati effetti di azioni, ma alla questione quali effetti probabilmente ne seguiranno. In molti casi tutta la difficoltà pratica di decidere se un'azione contemplata si debba o no compiere, è appunto quella di decidere quali ne saranno gli effetti, non le difficoltà di valutarli una volta che essi possono essere accertati, ma di accertare ciò che saranno. Nessuna

teoria del bene definitivo ha un vantaggio sopra un'altra nel trattare queste difficoltà, dal momento che nessuna più di un'altra può pretendere di fornirci dati di fatto, o di renderci chiaroveggenti e pazienti nell'analisi delle circostanze.

Qualunque differenza per ciò che riguarda l'influenza sul giudizio pratico fra le due teorie in questione deve sorgere dal diverso valore ch'esse ci inducono a dare agli effetti accertati od attesi, non dai diversi metodi usati per accertare gli effetti dell'azione, nè da qualsiasi differenza nell'importanza che essi ci spingono ad attribuire nel fare così.

373. In un precedente paragrafo (n. 338) abbiamo dato degli esempi di quesiti sulla condotta personale, in risposta ai quali una persona speculativa potrebbe determinarsi per il male facendo una logica applicazione della teoria utilitaria del bene, in quanto questa teoria si basa sul principio che il piacere è il solo possibile oggetto di desiderio. Supponiamo ora di lasciar andare questo principio, ma di serbare la dottrina utilitaria del sommo bene. Noi abbiamo a che fare con una teoria in cui l'azione di motivi disinteressati nel senso naturale delle parole (quali desideri che non hanno direttamente o indirettamente il piacere come loro oggetto) è pienamente riconosciuta, e l'identificazione del bene definitivo con un massimo di piacere universale è accettata per il principio della sua supposta ragionevolezza intrinseca. La quistione è se, in casi del genere supposto, una applicazione logica di questa concezione del bene definitivo quale criterio di ciò che dovrebbe essere fatto, sarà di qualche utilità. I casi sono quelli in cui deve decidersi se, per adoperare parole già usate (n. 363), un uomo « deve presumere di essere migliore dei suoi vicini o navigare secondo corrente, se egli deve seguire le più severe virtù anche se le loro trasgressioni fossero ignote od impunite, e potesse salvare sè ed altra persona cara da molte sofferenze, se egli deve cercare la più elevata bellezza in arte, e la più completa verità nella conoscenza piuttosto che seguire l'opinione ed il gusto popolare ». Per lo scopo di tale decisione la nostra asserzione non è che la teoria dell'edonismo universale darebbe una risposta non giusta, ma che non ne darebbe una affatto e lascierebbe così che la decisione fosse data dall'inclinazione di chi interroga a quel modo di agire — a quelle azioni che sono per lui indivualmente le più piacevoli o le meno dolorose.

374. Abbiamo già visto come la logica tendenza della dottrina che il piacere è il solo oggetto del desiderio deve condurre ad un fatalismo edo-

nistico che vorrebbe dire paralisi dell'iniziativa morale quando si tratta di sapere se è per causa di qualche bene superiore che l'individuo si debba allontanare da azioni, alle quali naturalmente lo spingono il costume o l'inclinazione o il sentimento di ciò che l'opinione della sua classe esige da lui.

All'edonismo universale, come lo concepisce il Sidgwick, non si può attribuire questa tendenza.

Essa giustifica la domanda: che cosa dovrei fare per migliorare la vita? perchè riconosce la possibilità di una iniziativa non determinata dall'immaginazione del piacere o del dolore. Ma per i dubbi del genere che noi ora consideriamo, là dove la moralità convenzionale non può rappresentare una esperienza accumulata da conseguenze piacevoli o dolorose, sembra che non dia alcuna soluzione.

Noi abbiamo supposto che un uomo si domandi se, *considerando le esigenze della società*, sia giustificato a perdere gran parte del suo tempo per la sua passione per la musica o per la sua curiosità letteraria, o per abituarsi a bere moderatamente. Traduco questa frase: « *in considerazione delle esigenze della società* » in quest'altra: « *per produrre più piacere possibile a tutti gli esseri che ne sono capaci* ». Non deve convincersi che la questione è assolutamente insolubile se egli realmente conosce la natura del problema che egli si pone davanti? Quale conoscenza ha egli o può ottenere, secondo la natura dei casi, dalle condizioni dalle quali i piaceri di tutti gli altri esseri, presenti e futuri dipendono o dipenderanno, o dei diversi gradi di cui altri uomini, per non dire nulla degli animali, sono suscettibili al piacere, per cui egli possa giudicare se la proposta violazione della consuetudine, la proposta resistenza alla personale inclinazione sia facile a contribuire al sommo bene che egli adotta come suo criterio? A meno che egli abbia qualche altra concezione del bene definitivo che lo sostenga, si rifugerà inevitabilmente nella giustificazione che la teoria dell'edonismo universale gli porge per attribuire massima importanza ai piaceri certi e più conosciuti, e lascierà che il costume e l'inclinazione lo determinino?

375. Infatti, l'uomo che è in lotta con tali dubbi, che si chiede se egli risponda dovutamente alle esigenze che la morale convenzionale non riconosce, ha sempre un'altra norma di bene definitivo dove rifugiarsi, per quanto la sua filosofia edonistica possa rendergliela oscura. Quella norma è un ideale di una vita perfetta per sè e per gli altri uomini, raggiungibile per lui soltanto per mezzo loro e per loro soltanto per mezzo suo, una vita perfetta nel senso di essere la realizzazione di tutto ciò che lo spirito umano in lui ed in

loro ha quale reale capacità o vocazione di divenire, e che (come è presupposto nell'essere la vita tale realizzazione) si basa sulla volontà di essere perfetto.

Per quanto egli non possa dare un'idea di un tale ideale, essa però ha tale influsso su di lui da rendere la realizzazione del bene per sè in lui e negli altri un fine intelligibile.

Il lettore sarà stanco di sentire parlare di questo ideale ed attenderà di sapere in quale modo particolare esso possa essere di guida nei casi supposti quando vengano a mancare e la moralità convenzionale e la teoria utilitaria. Noi abbiamo affermato che nessun uomo può dire se, sacrificandosi secondo gli esempi dati, aumenta nel totale il tenore di vita piacevole presente e futura. Può egli dirci meglio se gioverà a quella realizzazione dell'ideale appena descritto, che noi diciamo impossibile descrivere positivamente che cosa sarebbe nella sua pienezza?

376. Noi rispondiamo così: la questione del sacrificio che uno fa del proprio piacere assume un aspetto diverso quando il fine per il quale si sacrifica non è un'aggiunta alla somma generale di piacere, ma l'esercizio armonico delle proprie facoltà dell'uomo in una vita basata sulla volontà del sacrificio. Secondo questa concezione il sacrificio del piacere dell'individuo — come tanta perdita del piacere — non viene affatto calcolato, nè vi è bilancia per tentare di misurare dolori e piaceri impossibili ad accertarsi nell'infinito spazio della vita sensibile. Il bene da cercarsi non è costituito di piaceri, ed il male da evitarsi di dolori. Il fine per il quale si esige il sacrificio consiste in qualche modo nel raggiungimento stesso del sacrificio, inadeguatamente non pienamente così che il sacrificio è in relazione al fine completo non come un mezzo per sè privo di valore, ma come un elemento del complesso che esso aiuta a formare.

Quella realizzazione dei poteri dello spirito umano che noi riteniamo il vero fine non deve pensarsi semplicemente come qualche cosa di lontano verso il quale noi possiamo fare qualche passo ora, ma al quale non partecipiamo presentemente. Esso si evolve continuamente, sebbene in vari e progressivi gradi di completezza, ed il sacrificio che l'individuo fa di una inclinazione innocua od anche buona a causa di un bene più elevato, è già in se stesso in qualche misura una realizzazione di questo bene. Mentre invece per ogni dottrina edonistica del vero bene, anche se è l'edonismo *universale* e non quello *egoistico*, la presente certa perdita di piacere per l'individuo stesso e per i suoi cari implicati nei sacrifici che ora consideriamo

è qualche cosa di sottratto al vero bene, e può soltanto essere giustificato da un maggiore acquisto di piacere in altri momenti o in altri luoghi (un aumento meno certo per l'individuo che medita il sacrificio, non la perdita). Per l'altra teoria, invero, l'esercizio di una volontà che si sacrifica è un attuale e certo contributo al vero bene per tutti coloro che vi sono interessati, mentre la perdita di piacere implicita nel sacrificio per la persona che lo compie e di altre che si inducono ad accettare tale perdita che ne deriva è moralmente e relativamente al vero bene assolutamente indifferente.

Il grado del suo valore sarà dubbio solo in quanto vi può essere incertezza circa la sua tendenza a produrre in seguito più o meno bene dello stesso genere. Noi diciamo *più o meno* perchè ciò che tende a produrre qualche ulteriore bene dello stesso genere non può mai essere realmente dubbio. Il sacrificio di sè, il dedicarsi a scopi nobili è sempre produttivo di altri beni simili.

Se si richiede:

> Of love that never found his earthly close,
> What sequel?

si può rispondere almeno:

> But am I the nobler through thy love?
> O three times less unworthy [1]).

In egual modo, secondo la concezione che la volontà di sacrificio deve essere il principio della vita che costituisce il vero e proprio bene, se si chiede che cosa ne viene da un particolare atto di sacrificio, si può almeno rispondere che l'atto non ha bisogno d'altro, per avere in sè il bene per quanto parzialmente.

Ma è soltanto se noi esitiamo su quella concezione del bene, in forza del quale noi diamo questa risposta, che noi possiamo dubitare del risultato benefico in qualunque modo o grado, dell'atto in sè buono. La buona volontà di uno non ha mai mancato di far emergere o rafforzare una simile volontà in un altro?

377. Ma si dirà che noi stiamo soltanto sulle generali. Si può ritenere che un atto od un'abitudine di sacrificio sia un bene in sè, ma vi sono molti

---

[1]) Tennyson, « *Love und Duty* »:

D. - Che ne è dell'amore che non trovò mai fine in questa terra?

R. - Ma non sono io più nobile per causa del tuo amore? Oh, tre volte meno indegno!

modi nei quali un uomo può sacrificarsi ed egli è responsabile di scegliere il più utile. È poco proficuo parlargli della intrinseca nobiltà del sacrificarsi se non possiamo fornirgli i mezzi di giudicare per quali oggetti egli dovrebbe prepararsi a sacrificare i suoi gusti e le sue inclinazioni o ad abbandonare una consuetudine presa a rischio di biasimo. Per ritornare ad uno degli esempi usati, nessuno penserebbe mai di dire in modo assoluto che vi sia merito a sacrificare la passione per la musica. Al contrario, vi può essere un dovere di coltivarla. La questione, se tale passione debba essere coltivata o sacrificata, dipende dalla posizione e dalle attitudini generali dell'individuo, dalle circostanze del momento e dalle esigenze della società. Qualche criterio perciò è necessario all'individuo per fare il suo sacrificio, qualche criterio dei fini che egli si pone davanti per decidere per questo sacrificio piuttosto che per quello. Come può fornire tale criterio la concezione del bene che noi abbiamo difeso?

La risposta consiste nel considerare quella unità dello spirito umano in tutte le sue individuali manifestazioni, in virtù della quale la realizzazione delle sue possibilità, sebbene sia un personale oggetto per un uomo, è nello stesso tempo un oggetto pienamente realizzabile da uno solo in quanto è realizzato dall'intera società umana.

L'affermazione che l'atto di sacrificio ha il suo valore in sè non deve essere inteso in modo da negare che esso non abbia valore per le sue conseguenze, ma in modo da presupporre che queste conseguenze per essere intrinsecamente valide devono essere della stessa natura dell'atto stesso, come un esercizio di un carattere che tende continuamente a qualche forma di perfezione umana.

L'imperativo basato sulla concezione di quella perfezione quale fine non sarebbe mai formulato così semplicemente: *sacrifica le tue inclinazioni*; ma *sacrifica le tue inclinazioni in quanto che facendo così tu rendi gli uomini migliori*. Ma il miglioramento degli uomini significa un progresso nella bontà, che è la stessa per principio a quella che si intrinseca nel sacrificio comandato, e questo stesso sacrificio sarebbe già considerato come una parte del bene che deve essere più ampiamente realizzato nelle sue conseguenze.

La norma per l'individuo, in dubbio se egli debba negarsi qualche piacere, qualche innocua indulgenza, consisterebbe nel sacrificarsi, non per il gusto di sacrificarsi, ma nell'essere disposto a sacrificarsi se, dietro imparziale considerazione, gli sembra che gli uomini ne trarrebbero vantaggio se egli facesse così.

378. L'edonismo universale potrebbe dare la stessa norma, ma nella sua interpretazione vi è una grande differenza che potrebbe benissimo essere uguale a quella che c'è fra l'esigere il sacrificio e permettere il piacere.

L'edonista intendendo per miglioramento dell'uomo un aumento presente e futuro dei piaceri da lui goduti, fa in ogni modo un calcolo poco chiaro. Nei casi che noi abbiamo visto, egli non supporrebbe facendo richiamo ai doveri convenzionalmente riconosciuti che l'ubbidirvi, per quanto doloroso per l'individuo, sarebbe un bene per il risultato generale. Dal suo punto di vista, la presunzione deve sempre essere contro la ragionevolezza del sacrificio, fino a che non possa spiegarsi chiaramente la possibilità di un eccesso di piacere delle sue ulteriori conseguenze sopra il dolore immediatamente prodotto.

Deve essere generalmente molto difficile arrivare ad una tale possibilità. Non segue affatto come si suole credere che, perchè una sottomissione alla moralità convenzionale può essere richiesta nell'interesse del piacere generale, costituisca un progresso in tale moralità.

Secondo la concezione che l'esercizio di una volontà virtuosa è un fine in sè, non può sorgere la questione sopra un possibile eccesso di virtù. Ma è diverso se si accetta una concezione opposta. Se la virtù vale soltanto come un mezzo per il piacere generale, diventa necessario cercare qual'è il grado di esso che contribuisce a questo, fino a quale limite è desiderabile che aumenti il numero delle persone pronte al sacrificio, e se sia desiderabile un più intenso e costante spirito di sacrificio in loro per aumentare le somme dei piaceri di tutti gli esseri umani o di tutti gli esseri senzienti.

Così nel prevedere i risultati benefici da aspettarsi da qualche norma che trascende la legge dell'opinione pubblica nella virtù, nell'abnegazione, l'edonista utilitario non può valersi del metodo spiccio rappresentato dalla massima: « *più virtù, più piacere* ». Egli non può assumere che la rinuncia, perchè tende ad aumentare la virtù fra gli uomini, debba aumentare il piacere. La tendenza di aumentare il piacere deve essere spiegata per conto suo, ed a meno che si possa provare con certezza fisiologica che la rinuncia in questione possa produrre nelle sue conseguenze qualche decisiva riduzione di sofferenza fisica, non è facile vedere come si possa fare ciò. E fatto che fosse, si dovrebbe poi mettere in bilancia il più lontano e meno certo guadagno con la prossima perdita. Secondo tali principî, ciò che impedisce il compimento d'un sacrificio non chiesto, per quanto spassionatamente condotto, sarebbe invincibilmente forte.

379. Dall'altro punto di vista, anche se la precisa natura e la forza del richiamo al sacrificio non potesse essere chiaramente spiegato, vi sarebbe sempre una presunzione in suo favore per il principio dell'intrinseco valore che si attribuisce ugualmente all'esercizio del carattere che si sacrifica, ed a quei risultati di simile natura che per l'influenza dell'esempio si è certi di produrre fra gli uomini. È vero che questa generale presunzione non aiuterà un uomo a decidere, fra molti modi di procedere nella via dell'abnegazione, quale sia meglio che egli scelga quando è libero di sceglierne uno qualunque, ma non è moralmente imputabile se non ne scegliesse alcuno. Il suo dovere è di non tentennare fra diverse possibilità, ognuna delle quali potrebbe essere bene intenzionata e implicare una reale rinunzia, sebbene tutte inadatte a realizzare ciò che particolarmente per la circostanza del momento lo aiuterebbe a fare il maggior bene. Per decidere, però, se qualche particolare sacrificio è tale che egli dovrebbe compierlo, egli ha una guida più sicura, secondo la nostra concezione, che non un calcolo della quantità totale di piaceri e di dolori da aspettarsi come una conseguenza del sacrificio.

Egli deve chiedersi prima, secondo i termini nei quali la questione è stata posta, se il sacrificio da parte sua è tale per cui egli può meglio contribuire al benessere della società, in relazione a più concrete condizioni favorevoli alla realizzazione di certe virtù, alla loro maggiore realizzazione in qualche grado, od alla loro realizzazione da parte di qualche persona in maggior grado senza impedirne la possibilità per gli altri.

Non è da nascondersi che con un tale fine davanti agli occhi, quale questa teoria rappresenta, égli può trovare difficile accertare, analizzando le circostanze e studiando i fatti, in quale grado le varie forme per lui possibili della rinunzia contribuiranno probabilmente al fine. Come abbiamo già detto, tali analisi, tali ricerche, non possono essere eliminate nè accettando una teoria del fine, nè qualsiasi altra. La questione concerne l'oggetto in relazione al quale devono essere condotte le analisi e gli studi, sia per accertarsi se certe tendenze producano un massimo piacere sempre a tutti gli esseri che ne sono capaci per ogni tempo; sia per accertarsi quali tendenze producano una perfezione della società umana, basata sulla universale prevalenza della volontà di essere perfetti.

Se la questione consiste nel chiedersi se debba farsi qualche sacrificio che non è richiesto dalle convenzioni sociali, mentre la tendenza a produrre un massimo piacere non sarà probabilmente accertabile, questa tendenza verso la perfezione potrà conoscersi da ogni uomo spassionato e riflessivo.

380. Un uomo si chiede — per ritornare ancora a quell'esempio — se è giusto che egli dedichi tanto tempo alla sua passione per la musica; il che vuol dire se egli non abbia doveri verso l'umanità che rimangono insoddisfatti mentre egli si dedica alla musica. Ora, può essere veramente per lui una questione difficile stabilire se egli non può rendere maggiori servigi alla umanità dedicando piuttosto maggior che minor tempo alla musica? È una questione la cui risposta può richiedere una analisi accurata delle sue proprie facoltà, della necessità che la società ha di lui, delle sue particolari opportunità e poteri di esaudire questi bisogni; e nel decidere la cosa, la più vera concezione del bene definitivo non gli impedirà di cadere negli errori ai quali la fretta, il pregiudizio e la vanità naturalmente conducono.

Pure, c'è una gran differenza per l'avvicinarsi al problema con qualche definita concezione delle esigenze dell'umanità del bene che deve essere cercato per essa, e il non avere alcuna concezione simile. La teoria edonistica, come abbiamo cercato di dimostrare, non offre una tale concezione. Essa insiste, è vero, sul bisogno che ogni uomo ha di realizzare quanto piacere sia compatibile con la realizzazione della più grande quantità possibile totale, ma questo bisogno non può essere interpretato come una esigenza di essere o di dare, o di avere la possibilità di essere o di fare qualche cosa in particolare. Non possiamo nemmeno basare su di esso le esigenze che un uomo ha di essere libero, perchè chi può essere sicuro che la libertà di tutti gli uomini tenda ad un eccesso di piacere sopra il dolore, quando è preso in considerazione tutto il campo delle possibilità del piacere?

Tanto meno possiamo basarlo sull'esigenza che ha ciascuno di essere aiutato ad essere buono, secondo la nostra attuale norma di bontà. La teoria edonistica può solo dirci di promuovere certe virtù e certe qualità eccellenti fra gli uomini con un *se* che rende l'imperativo inutile nel caso che noi stiamo considerando. Esse devono essere incoraggiate fino al limite nel quale il loro progresso produce certamente maggior piacere che dolore all'universo degli esseri umani o senzienti, ed è impossibile dire quale sia questo limite.

La cosa è diversa quando l'esercizio delle riconosciute virtù e qualità eccellenti che si basano sopra una volontà di sacrificio, una volontà di voler essere perfetto, viene considerata come un fine a sè, come ciò che costituisce se non ancora completamente, pure in principio e per la sua essenza, il bene definitivo per l'uomo.

La natura generale del diritto di altri uomini sopra di lui è chiara per chi la consideri riferendola ad un tale fine. È una domanda di aiuto per ren-

dere più possibile la realizzazione di queste virtù e queste qualità eccellenti da parte di qualche persona ed in qualche modo. Per l'individuo rimarrà sempre la questione come egli possa rendere bene in particolare questo servizio, e può essere molto difficile. Egli può facilmente ingannarsi nel rispondervi, ma egli non avrà la scusa di risponderci in favore della sua propria inclinazione, che è data dalla relazione ad un sommo bene, il cui elemento più facilmente accertabile deve sempre essere il suo proprio piacere.

381. Quanto all'esempio che noi abbiamo considerato, mentre non può negarsi il valore intrinseco all'arte musicale che ha il suo posto nel raggiungimento della perfezione umana, la questione è, per così dire, di proporzione spirituale, se la realizzazione di tale arte è importante in una società umana, in certe condizioni di questa società.

Poichè, come ogni eccellenza in arte, essa ha il suo valore come un elemento nel complesso della vita spirituale alla quale sono essenziali le virtù morali, poichè senza di loro non vi sarebbe alcuna realizzazione delle attitudini dello spirito umano. In qualche italiano principato dell'ultimo secolo per esempio, dove la vita civile era in decadenza e le morali energie avvilite, l'eccellenza musicale poteva essere difficilmente considerata come un valore reale o di attualità. Il suo valore sarà stato potenziale in quanto che l'opera poteva sopravvivere e diventare elemento di una vita più nobile o in tempi posteriori. In tali condizioni l'applicarsi molto alla musica poteva significare indifferenza per le esigenze dello spirito umano, che deve essere soddisfatto per la realizzazione di una vita nella quale il valore della musica potesse essere reale. Sotto migliori condizioni sociali vi possono essere esigenze che derivano dalla particolare posizione di un individuo che rendono l'aspirazione all'eccellenza musicale un difetto per lui, sebbene per gli altri, dotati delle sue qualità, possa essere una buona occupazione. Nell'assenza di tali esigenze, la questione principale sarà quella del suo particolare talento. Ha egli attitudine a servire l'umanità, a contribuire alla perfezione dello spirito umano, più come musico che in qualche altro modo?

Soltanto in questo caso egli può giustificarsi di fare della musica il suo scopo principale, se egli non deve farne la sua occupazione principale; la questione sarà fino a qual punto egli può giustificarsi nel cedere a quella passione, sia come riposo di facoltà che devono essere adoperate principalmente per altri fini — perchè con questi egli può benissimo rendere dei servigi alla umanità nel senso spiegato —, sia perchè essa lo rende capace di partecipare a quella esaltazione dell'anima d'intrinseco valore che la musica può produrre.

382. A tali questioni non si risponde con l'intuizione, nè esse sorgono sotto condizioni nelle quali la nostra norma morale deve essere necessariamente intuitiva, necessariamente derivata da convinzioni che dànno una direzione immediata indipendentemente da ogni complicata considerazione di circostanze. Esse sorgono soltanto per coloro che hanno l'opportunità eccezionale di dirigere le loro proprie occupazioni e che non hanno bisogno di affrettare le loro decisioni.

Ai più è data sufficiente direzione per le loro occupazioni da esigenze così bene stabilite dalla moralità convenzionale che esse sono istintivamente riconosciute e che una coscienza sensibile semplicemente alla disapprovazione sociale ci rimprovererebbe di trascurarle.

Per tutti noi è così per una gran parte della nostra vita. Ma i casi che noi abbiamo considerato sono quelli in cui è necessario qualche consiglio di perfezione che la relazione a tali esigenze non può supplire, e che deve derivare dalla relazione ad una teoria del bene definitivo.

In tali casi si deve rispondere a molte questioni a cui l'intuizione non può trovare risposta, prima di arrivare al punto in cui diventa applicabile la teoria del bene definitivo, ma questi casi capitano soltanto alle persone che hanno tempo e mezzo di intrattenersi con tali questioni. Per loro la cosa essenziale è che la loro teoria del bene dia un criterio realmente utile per valutare le ulteriori esigenze, alle quali non sono obbligati dalla sanzione della moralità convenzionale, un criterio che non fornisca un pretesto alla propria indulgenza. Il nostro scopo è stato di dimostrare negli esempi riferiti che un tale criterio è dato dalla teoria del bene definitivo considerato come una perfezione dello spirito umano, basato sulla volontà di essere perfetto (che può chiamarsi la teoria della virtù quale un fine a sè), ma non dalla teoria del bene considerato come un massimo di piacere possibile.

INDICE ANALITICO [1])

INTRODUZIONE

1. La prevalente diffidenza della filosofia morale e sostituzione delle discussioni pratiche a quelle filosofiche sui problemi morali *Pag.* 27
2. Necessità di una risposta scientifica a questi problemi. Può questa risposta essere data da una antropologia naturale? . . . . . » 28
3. Una tale scienza seguendo le tradizioni dell'etica inglese implicherebbe una teoria fisica della coscienza e del libero volere. Contributo di Hume alla teoria fisica della coscienza . . . . . » 30
4. *Desiderata* lasciati da Hume . . . . . » 31
5. La teoria della discendenza e dell'evoluzione che supplisce a questi *desiderata* . . . . . » 32
6. La teoria fisica di ciò che comunemente s'intende per libero volere » 33
7. La parte speculativa della filosofia morale essendo così ridotta a scienza naturale, la *precettistica* deve in conseguenza essere abolita e spiegata l'idea senza significato di obbligazione morale . . . . . » 34
8. L'idea di una tale scienza fa sorgere due questioni: 1° La conoscenza della natura implica un principio nell'uomo che non è naturale? 2° E se è così, non deve apparire questo principio come conoscenza di un ideale morale? . . . . . » 35

LIBRO PRIMO

Metafisica della conoscenza.

Cap. I. - IL PRINCIPIO SPIRITUALE NELLA CONOSCENZA E NELLA NATURA.

9. Un tentativo di rispondere alla prima questione naturalisticamente implica un *Isteron proteron*. Tutte le funzioni spirituali devono essere naturalmente condizionate, ma le condizioni naturali facendo

[1]) Questo indice analitico è dovuto al Bradley, e non è opera dell'autore.

parte del mondo dell'esperienza non possono originare o spiegare il principio cosciente che rende quel mondo possibile . . *Pag.* 37
10. Perchè questa conclusione che sembra essere implicita in dottrine comunemente accettate, non è di più generalmente riconosciuta? » 38
11. Il detto di Kant: *l'intelletto crea la natura*. Esso può significare che un principio spirituale è implicito nella conoscenza della natura o del mondo reale . . . . . » 39

Il principio spirituale della conoscenza.

12. Questa affermazione è negata, perchè suppone che la realtà sia qualche cosa d'indipendente dalla coscienza. Ma infatti la questione *se vi è qualche cosa di reale o no* significa *se questo qualche cosa di reale è o non è riferito* come sembra che sia riferito . . . . *Pag.* 30
13. La questione implica cioè la concezione delle realtà o della natura come di un singolo ed inalterato ordine di relazioni e questa concezione non ha significato tranne che per una coscienza che la possiede » 40
14. Questa concezione è necessaria: il che non significa che ognuno ne sia cosciente, ma che l'esperienza si può soltanto spiegare mediante la sua azione . . . . . » 41
15. Essa o la coscienza di cui essa è la funzione, non può essere il prodotto dell'esperienza.
Essa è il presupposto dell'esperienza se questa significa conoscenza di mutamento . . . . . » 42
16. E se l'esperienza significa soltanto un processo di mutamento od una serie di eventi, essa non può essere nè produrre la coscienza di quel mutamento o di questi eventi . . . . . » 43
17. Nè può questa coscienza essere l'effetto di ogni precedente mutamento ed evento, perchè questa supposizione è o una ripetizione dell'ultima o non ha significato . . . . . » 44
18. Così la coscienza per la quale soltanto la natura esiste per noi non è qualche cosa di naturale nè un risultato della natura . . . » 45

Il principio spirituale nella natura.

19. Come possiamo dire in secondo luogo che la natura stessa implica un principio spirituale? . . . . . *Pag.* 45
20. Come prima, questa idea resiste all'antitesi fra la natura o il reale e l'opera dello spirito. Ma questa antitesi si supera se le relazioni sono l'opera della mente e l'essenza della realtà . . . . » 46
21. Ciò che sembra essere una assoluta antitesi è dovuto alla cattiva interpretazione della vera concezione della realtà, quale unico ed inalterabile sistema di relazioni . . . . . » 47

22. Il reale non può essere definito un'antitesi coll' irreale; perchè questo non significa il nulla, ed anche una falsa idea non è irreale *Pag.* 48
23-24. Ma una particolare realtà che consiste in certe relazioni, può avere relazioni attribuite a ciò di cui essa non consiste?
Sembra allora che essa sia ciò che non è, e questo si deduce dal fatto che essa appare come mutevole. Per cui tutto ciò che realmente esiste è inalterabile . . . . . » 48
25. Questa verità può per confusione dare luogo a: 1° un atonismo sensualistico; 2° o materialistico; poichè la realtà (inalterabilità) appartiene alla relazione fra certe condizioni ed un certa sensazione che è attribuita alla sensazione sola o soltanto alle materiali condizioni e finalmente agli atomi soltanto . . . . . » 50
26. Se la natura significa un semplice ed inalterato ordine di relazioni che cosa è implicito in questo ordine quale condizione della sua possibilità? . . . . . » 51
27. Questa questione è ammissibile soltanto se il sistema di relazioni dipende essenzialmente da qualche cosa altro che non è riferito al sistema, come i suoi elementi sono riferiti reciprocamente . . » 52
28. Questo qualche cosa è ciò che ammette la pluralità nella unità e così costituisce la relazione . . . . . » 53
29. Qualche cosa perciò che è identico o analogo alla nostra intelligenza » 53
30-31. Anche se noi ammettiamo con Kant che vi siano *sconosciute cose in sè* che costituiscono una realtà oltre la natura e che producono in noi delle sensazioni, è necessaria un'azione dell' intelligenza, come dice Kant, per costituire un'esperienza di oggetti riferiti da successive sensazioni, e cioè la natura . . . . . » 54
32. E questa intelligenza deve distinguersi dalle sensazioni che unisce, e deve avere una unità correlativa all'unità del sistema di relazioni che è il suo oggetto . . . . . » 56
33. Così l'ordine uniforme della natura e la nostra conoscenza di quell'ordine hanno una base comune in un principio spirituale . . » 56
34. Ed in questo senso deve sparire il dualismo fra natura e conoscenza » 57
35. Nè la nostra intelligenza deve essere considerata come un risultato naturale (come un risultato naturale che rende la natura possibile), » 58
36. nè la natura come un risultato della nostra intelligenza; ma devono essere considerate come se avessero una base comune e ci fossero date in una inseparabile reciprocità . . . . . » 59
37. Un tale idealismo che interpreta i fatti come relazioni ed afferma la realtà della natura come opposta alle nostre sensazioni transitorie, è l'opposto del così detto idealismo che riduce i fatti a sensazioni » 60
38. Ma possiamo noi perciò ammettere con Kant che vi siano *cose in sè*

che costituiscono una realtà oltre la natura od oltre i fenomeni, e che mentre la forma dei fenomeni è dovuta all'intelletto, la materia (le determinazioni prodotte dalle cose in sè) abbia un carattere indipendente dall'intelletto? . . . . . *Pag.* 61

39. Se è così, non vi sarà nessun universo, ma due mondi senza relazioni che determinano ciascuno la stessa sensazione; e questa conclusione è ovvia se le *cose in sè* non sono confuse con le condizioni materiali della sensazione . . . . . » 62

40. Nè la difficoltà sparisce facendo dell'intelletto un prodotto di cose in sè, perchè questa concezione implica l'*hysteron proteron* del materialismo o determina l'indipendenza delle cose in sè da qualche relazione dell'intelletto che si suppone che esse producono . » 63

41. Nè Kant sfugge al paralogismo; perchè se i fenomeni, circa la loro materia, sono effetto delle cose in sè, queste sono cause e perciò fenomeni . . . . . » 64

42. Si può obbiettare: sebbene sia impossibile considerare la sensazione come un effetto delle *cose in sè*, è ugualmente impossibile considerarla come un prodotto dell'intelletto; esse formano perciò un incalcolabile residuo, ed in questo senso il dualismo permane » 65

43. Obbiezioni come queste derivano dalla riflessione sul processo della conoscenza, che sembra rinviarci alla materia della semplice sensazione non determinata dal pensiero . . . . . » 66

44. Ma la semplice sensazione potrebbe anche non essere un principio di cosciente esperienza per l'individuo . . . . . » 67

45. Nè, anche se lo fosse, potrebbe rispondersi alla questione: perchè non può essere un elemento nè del mondo dei fatti conoscibili, nè della coscienza implicita in quel mondo . . . . . » 67

46. Ma non può essere un elemento del mondo dei fatti, perchè una sensazione non determinata da qualche relazione non è un fatto, ed il minimo di tale determinazione implica l'opera del pensiero . » 68

47. Ora questo può essere soltanto discusso quando il pensiero è erroneamente concepito come una semplice facoltà di questo o di quell'individuo . . . . . » 69

48. Senza dubbio la sensazione può esistere senza pensiero negli animali, ma in quanto è sentita non è un fatto a sè, ma esiste per la coscienza » 69

49. Non nella coscienza implicita nel mondo dei fatti, perchè se noi sentiamo senza pensare, nessun mondo di fatti esiste per noi . . » 70

50. Tanto nel mondo dei fatti che nella sua coscienza, sensazione e pensiero sono inseparabili, nè possiamo considerare l'uno come il prodotto dell'altro; nè la loro unità come il prodotto di qualche cosa altro . . . . . » 70

51. Così l'impossibile residuum, sul quale era basata la distinzione fra la natura e le *cose in sè* non si trova nè nel mondo nè nella coscienza di cui il mondo è oggetto . . . . . *Pag.* 72
52. La natura allora implica un principio non naturale che noi possiamo chiamare una coscienza differenziatrice che non può essere nel tempo o nello spazio, nè materia nè movimento . . . . . » 73
53. Se si obbiettasse che la natura è una sostanza, non una relazione, questa sostanza significherebbe soltanto che essa è un *correlatum* del mutamento; una determinazione che non può essere applicata al principio spirituale più del mutamento stesso . . . . . » 74
54. L'uso e la necessità della distinzione fra natura e spirito qui usata » 75

Cap. II. - La relazione dell'uomo quale intelligenza al principio spirituale della natura.

55. L'esperienza umana è da una parte un ordine di eventi; dall'altra una coscienza di tale ordine. Questa coscienza non può essere una parte del processo naturale . . . . . *Pag.* 77
56. Questo ordine è celato dal nostro modo ordinario di rappresentarci la conoscenza come una serie o successione di *stati di coscienza*, rappresentazione che parzialmente riproduce il processo per cui la conoscenza cresce e diminuisce . . . . . » 78
57. Ma non è vero della conoscenza stessa, che è conoscenza di eventi e di fenomeni, ma non può essere evento o fenomeno . . . » 79
58. La confusione su questo punto, è dovuta almeno in parte all'errore di separare le attività intellettuali come eventi della nostra storia spirituale dal loro contenuto e dal loro oggetto e di trasferire questo dalla coscienza alle cose esterne . . . . . » 80
59. L'errore è più facilmente commesso nel caso della *percezione*. Essendo la sensazione necessaria alla percezione, l'oggetto percepito è confuso con lo stimolo della sensazione e così straniato dalla coscienza . . . . . » 81
60. Ma lo stimolo della sensazione non è mai l'oggetto percepito e questo non può essere fuori della coscienza . . . . . » 81
61. Per cui la coscienza percettiva non è una serie di fenomeni anche se la percezione è definita « la sintesi di tutte le sensazioni che noi abbiamo avuto dell'oggetto » (Lewes) . . . . . » 83
62. Per cui questo, se vero, deve significare non un numero di sensazioni rivissute quali sensazioni in occasione di una sensazione attuale sentita; ma la sintesi dei fatti che le sensazioni hanno prodotto con il fatto che una sensazione produce ora. Questo implica una

coscienza differenziatrice che ritiene le sue esperienze come fatti riferiti, e perciò non può essere una serie di eventi . . . *Pag.* 83

63. E sebbene le relazioni attraverso le quali la coscienza percipiente determina gli oggetti non siano adeguate alla sua piena natura, quella natura deve consistere di relazioni, ciò che di nuovo implica una coscienza differenziatrice . . . . . » 85

64. Questa idea della percezione non implica che noi creiamo gli oggetti a volontà, perchè non possiamo creare la conoscenza a nostra volontà, ma implica che la conoscenza, attiva anche nella semplice percezione, non è una serie di fenomeni . . . . . » 86

65. E così dimostra l'esistenza di una coscienza stessa nell'uomo come la base di un atto che tutti ammettono che egli possa compiere » 87

66. Ma come può la presenza di questo principio eterno essere conciliata con il fatto apparente che la nostra conoscenza varia e cresce? » 88

67. La nostra conoscenza come una funzione dell'organismo animale si sviluppa nel tempo, ma la coscienza che costituisce la nostra conoscenza è la coscienza eternamente completa che si realizza attraverso quell'organismo . . . . . » 89

68. Questo non implica due spiriti nell'uomo, ma che sono necessarie due concezioni per l'intelligenza di un solo spirito, come due concezioni sono necessarie per l'intelligenza dell'organismo umano » 90

69-70. Le nozioni comuni dell'aumento della conoscenza involgono pure questa duplice concezione, come il graduale sviluppo in noi della conoscenza di un ordine eterno, e siccome quest'ordine non può esistere indipendentemente dalla sua conoscenza, una coscienza eterna deve operare in noi per produrre il graduale sviluppo della nostra conoscenza . . . . . » 91

71. Esempio del lettore che ricostruisce il significato di un passo letto mediante la conoscenza dalle singole frasi . . . . . » 92

72. L'auto-comunicazione in noi dello spirito eterno non può mai essere completa; perchè fatta nel tempo e attraverso la serie di eventi sensibili, ma è tanto necessaria per spiegare il più semplice inizio della conoscenza, quanto il suo sviluppo . . . . . » 93

73. Quest'idea intuitiva non è presente a noi *prima* dell'esperienza nella quale essa si realizza, ma essa opera *in* quella esperienza senza che sia prima riflessa . . . . . » 94

Cap. III. - LA LIBERTÀ DELL'UOMO COME ESSERE INTELLIGENTE.

74. Il soggetto nel quale una tale coscienza eterna si riproduce è *una causa libera* . . . . . *Pag.* 95

75. Essa non può essere chiamata causa del mondo nel senso in cui un fenomeno è chiamato causa di un altro; perchè questo implica una determinazione dall'esterno, mentre la coscienza ed il mondo da cui essa si distingue non sono esterni l'uno all'altro . . . *Pag.* 95
76. Nè uno può essere concepito come una natura diversa dall'altra. Noi possiamo chiamarla una *causa libera* perchè nel determinare il mondo essa non è determinata da altro che da se stessa . . . » 96
77. Nè l'epiteto *libera* annulla tutti i significati di causa, perchè noi abbiamo nella coscienza l'esperienza di una tale causalità in noi. Malgrado che la vita naturale dell'uomo sia determinata come tutti gli altri fenomeni dalla coscienza eterna, quale essere conoscente non è determinato da questa coscienza che come una sua riproduzione, e perciò è *una causa libera* . . . . . » 97
78. Ma questo non implica che l'uomo stesso sia *in parte* un semplice prodotto della natura e solo *in parte libero*? . . . . . » 98
79. No, perchè anche le funzioni animali che sono organi della coscienza cessano per questo fatto di essere semplicemente naturali . . . » 98
80-81. E l'uomo stesso manifesta soltanto l'io che si distingue dalle relazioni umane, e che come coscienza del tempo e dei successivi eventi non può esso stesso essere condizionato dal tempo o da qualche cosa altro di temporale . . . . . » 99
82. Che la coscienza eterna si realizzi per mezzo di funzioni organiche che hanno una storia naturale, è un fatto che noi non possiamo spiegare, ma che non determina la volontà implicita in quella coscienza » 101
83-84. Nè la nostra conclusione sarà scossa se noi supponiamo che l'organismo discenda da un organismo animale, e che l'apparenza della coscienza umana possa avere richiesto come sua condizione un certo sviluppo di sensibilità, che può essere il risultato di una lunga esperienza da parte di esseri dotati di senno ma non di tale coscienza » 102

LIBRO SECONDO

La volontà.

Cap. I. - La Libertà del Volere.

85. Come coscienza si distingue dalle *impressioni* e gradualmente diventa l'apprensione di un mondo di *conoscenza*, così si distingue dai *bisogni* e dall'impulso di soddisfarli . . . . . *Pag.* 103
86. La concezione che ne deriva (anche se noi limitiamo la nostra concezione ad oggetti che occorrono per la soddisfazione della natura ani-

male) è quella di un *mondo pratico*, di qualche cosa che *deve essere*, e che come l'oggetto della conoscenza, dipende per la sua realtà da *una idea* . . . . . *Pag.* 106

87. In altre parole nel mondo pratico le cause determinanti sono *motivi*. E secondo che si ritiene che la filosofia morale possa essere una scienza naturale, o che la volontà è libera, sorgerà la questione se i motivi sono o no fenomeni naturali . . . . . » 107

88-89-90. Un semplice bisogno è puramente naturale. Ma un motivo involge l'azione dell'auto-coscienza, e la necessità del bisogno non costituisce il motivo a meno che l'auto-coscienza non sia naturale o un evento o serie di eventi o una relazione tra gli eventi; ed essa non è nessuna di queste cose . . . . . » 108

91. Questo non significa che il motivo sia *in parte* un bisogno animale ed *in parte* auto-coscienza. Il motivo è sempre una idea di bene personale, della quale idea il bisogno animale può essere una condizione ma non una parte . . . . . » 109

92. L'esistenza dell'azione che dipende da tali motivi è più certa che non quella delle azioni intuitive, e noi possiamo solo rappresentare queste per mezzo di una negazione delle caratteristiche che noi conosciamo appartenere alle prime . . . . . » 110

93-94. Questa conoscenza, essendo una conoscenza dell'azione interiore, si può solo raggiungere mediante la riflessione, riferita all'esperienza del genere umano personificata nel linguaggio, nella letteratura, nelle istituzioni; e siccome tale conoscenza è il presupposto di ogni ricerca sulla sua genesi, non può essere determinata da tale ricerca . » 111

95. La riflessione dimostra che il motivo è sempre un'idea di bene personale. Il bisogno che la condiziona è naturale, ma il motivo così costituito dall'auto-coscienza non è naturale; e sebbene la sua qualità morale dipenda dal carattere concreto dell'agente, nella formazione di quel carattere ha preso parte l'auto-coscienza . . . . . » 112

96. Quando p. e. Esaù cede la sua primogenitura, un bisogno animale è la condizione del suo motivo, ma il motivo stesso è la sua idea di se stesso che cerca il suo bene nella soddisfazione del bisogno animale e se non fosse così egli non sarebbe responsabile . . . . » 113

97. Come si determina la libertà morale? La questione sulla libertà è la questione sulle origini dei motivi . . . . . » 114

98-99. Il dire che motivo è il complesso delle circostanze e del carattere è ambiguo, perchè le circostanze determinano il motivo solo attraverso le relazioni del carattere o dell'io su di loro, ed il carattere o l'io essendo una riproduzione dello spirito eterno attraverso i processi organici, non può essere determinato da circostanze che non ha esso determinato . . . . . » 114

100. Questo non vuol dire che vi sia una misteriosa entità chiamata l'*io* indipendente da tutti i pensieri, desideri e sentimenti particolari; un tale *io* sarebbe un'astrazione irreale, ma così anche i pensieri i sentimenti e desideri sono indipendenti dall'io . . . . . *Pag.* 116
101. Anche l'io sotto questo aspetto ha una storia nello stesso senso dell'io come intelligenza; la possibilità di questa storia dipende dalla presenza di un'auto-coscienza che non ha nessun antecedente . » 118
102. Così la forma in cui essa si rappresenta un bene è condizionata da passate rappresentazioni, ma queste come le nuove sono azioni in cui l'io si identifica con qualche desiderio. Questa identificazione è il motivo, e l'atto che ne risulta è perciò libero . . . . . » 119
103. La cosa diventa oscura quando il motivo è confuso con un semplice desiderio come fanno comunemente gli indeterministi quando affermano l'esistenza di una scelta non motivata fra i motivi, e dai deterministi quando affermano che l'azione è necessariamente determinata dal motivo più forte . . . . . » 120
104. È vero che l'atto necessariamente procede dal motivo, ma il motivo non è uno dei desideri che determina l'uomo, ma uno di quelli che l'uomo identifica con se stesso . . . . . » 121
105. Denominarlo come il desiderio forte è errato, perchè sarebbe uguagliarlo ai semplici desideri, e la parola forza ha significato diverso se applicato a loro oppure alla volontà od al carattere . . . » 121
106. Così l'affermazione che il motivo è il prodotto di circostanze e del carattere è compatibile con l'idea di libertà, se si deve inoltre dire che le circostanze ed il carattere, sebbene condizionate, sono condizionate soltanto per mezzo di una coscienza differenziatrice . » 123
107. Ma noi dobbiamo stare in guardia contro l'errore di credere che il carattere di un uomo sia qualche cosa di diverso da lui, che coopera con la forza delle circostanze che sono da lui indipendenti a determinare la sua azione . . . . . » 124
108. Per cui il carattere è l'uomo, che si determina da sè . . . . . » 124
109. Sebben l'atto sia un risultato necessario, l'agente non è un agente necessario perchè non è naturale . . . . . » 125
110. Il rimorso e la propria conversione sono soltanto così spiegabili, nè lo sarebbero se l'azione presente e passata non procedesse dall'auto-conoscenza, o se procedesse da un potere non motivato di scelta » 126
111. Si può fare un obbiezione: Se il mio presente dipende dal mio passato, se il mio futuro dal mio presente, perchè devo sforzarmi di diventare migliore? Questione che sorge dall'idea confusa che l'agente debba essere qualche cosa di necessario, se l'azione è un risultato necessario dell'agente . . . . . » 128

112. Ma la questione stessa implica che chi se la pone non sia questo o quello, ma la stessa auto-coscienza, che il suo futuro dipenda da questa coscienza e che sarebbe assurdo il cercare di migliorarsi se non dipendesse da questa coscienza . . . . . *Pag.* 128

113-114. Se si aggiunge che l'agente era un semplice risultato naturale, e che tutto il suo sviluppo segue necessariamente dal suo passato, la risposta è che da un tale passato nessuna auto-coscienza potrebbe essersi sviluppata perchè non vi è nessuna identità fra lei ed il suo principio . . . . . » 129

Cap. II. - DESIDERIO, INTELLETTO, VOLONTÀ.

115. Se un motivo è sempre l'idea di qualche bene personale, come differisce la buona dalla cattiva volontà? Per rispondervi noi dobbiamo considerare la natura del volere nella sua relazione al desiderio ed all'intelletto . . . . . *Pag.* 131

116. È l'unità di certi fenomeni come desideri, come atti di volontà e come atti d'intelletto in ogni caso semplicemente la personificazione di un'astrazione? . . . . . » 132

117. O è una reale unità che sorge dall'azione di un unico principio in tutti i fenomeni di ogni gruppo, o piuttosto un unico principio in tutti i tre gruppi? . . . . . » 133

Desiderio.

118. Il desiderio che involge la coscienza dell'io o di un oggetto deve distinguersi dall'impulso istintivo, che implica soltanto la sensazione di sè . . . . . *Pag.* 134

119. Il sentimento dell'io costituisce l'individualità nel senso che l'individualità non appartiene ad ogni cosa inanimata, ed il sentimento dell'io produce un impulso istintivo al piacere od una istintiva ripulsione al dolore . . . . . » 135

120. L'individualità umana è una coscienza dell'io che sopraviene alla coscienza empirica e la trasforma, e questa è la base tanto del desiderio che della coscienza, perchè entrambe coinvolgono la conoscenza degli oggetti . . . . . » 136

121-122. Per esempio l'impulso istintivo di ottenere il cibo senza coscienza di un oggetto non è desiderio del cibo che involge quella coscienza; e così fà un impulso che sorge da un'immagine di un passato piacere, perchè tale impulso, osservabile in qualche animale, non ha coscienza dell'io nè dell'oggetto . . . . . » 137

123. Anche se come sembra improbabile tutti gli animali partecipassero a questa coscienza, è questa che dà la sua caratteristica all'esperienza morale ed intellettuale dell'uomo . . . . . *Pag.* 138

124. Essa è implicita anche nel desiderio del cibo, se ciò che è desiderato è veramente qualche ulteriore oggetto, ed anche se ciò che è desiderato è semplicemente il desiderio di mangiare . . . . . » 139

125. Indipendentemente dall'auto-coscienza il *desiderio animale* non avrebbe nessun carattere morale . . . . . » 140

126. Ma la massima parte dei nostri desideri sono oggetti che non dipendono direttamente da facoltà sensibili, e che anche dove dipendono, sono trasformati dall'aggiunta di nuovi elementi derivati dalla stessa auto-coscienza . . . . . » 140

127-128. E la stessa azione dell'auto-coscienza è implicita nella determinazione dei desideri dall'idea della felicità, una determinazione sempre presente anche dove lo sforzo sembra concentrato nella soddisfazione di un singolo desiderio . . . . . » 141

129. Vi è così una reale unità in tutti i nostri desideri, che non è il desiderio ma l'io. Ma questa è anche l'unità di tutti gli atti dell'intelletto, come possiamo conciliare questa unità con la differenza dell'intelletto dal desiderio? . . . . . » 143

Desiderio ed intelletto.

130. Nessuno dei due è riducibile all'altro, ed ognuno è dipendente dall'altro. Ognuno involge la coscienza dell'io ed un mondo così opposto, e lo sforzo di vincere questa opposizione . . . . *Pag.* 144

131. Il desiderio, per la coscienza che desidera, toglie l'opposizione dando realtà nel mondo ad un oggetto che, in quanto desiderato è soltanto ideale . . . . . » 145

132. L'intelletto rende intelligibile un materiale apparentemente esteriore, cioè rende ideale un oggetto che prima si presenta soltanto come reale . . . . . » 146

133. E questa unità nel desiderio e nell'intelletto può esprimersi chiamando lo spirito in quanto desidera *ragione pratica*, ed in quanto intende *ragione speculativa* . . . . . » 147

134. Ciascuno è accompagnato necessariamente dall'altro; l'intelletto non può operare se il fine del suo agire non è desiderato, il desiderio involge l'intelletto nel percepire le condizioni dalle quali dipende la realtà dell'oggetto desiderato . . . . . » 148

135. In qualche caso vi è una più completa fusione di desiderio e d'intelletto; un processo intellettivo (p. e. quello dell'artista) che è una

relazione di desiderio, ed un fine desiderato nella vita pratica implica l'intelletto . . . . . *Pag.* 149
136. Desiderio ed intelletto, allora, sono manifestazioni diverse di un'auto-coscienza, ciascuna attiva in ogni atto spirituale completo . . » 151

Desiderio e volontà.

137. La volontà sembra essere distinta dal desiderio e capace di opporvisi (così come l'intelletto). In caso di tale conflitto dove è l'unità dell'auto-coscienza? . . . . . *Pag.* 152
138. Anche se è vero che un uomo desidera nello stesso tempo e nello stesso senso oggetti incompatibili, i desideri contrastanti differiscono completamente dal desiderio con cui l'uomo si identifica . . » 152
139. Questo ultimo desiderio è chiamato semplicemente il più forte dei desideri contrastanti e non-desiderio, ma volontà . . . . . » 153
140. La prima concezione è errata, perchè le relazioni dell'io al così detto desiderio più forte è di specie diversa dalla sua relazione ai desideri così contrastanti . . . . . » 154
141. E questo è anche il caso se ci chiede se il desiderio eseguito è buono e quello respinto cattivo o viceversa . . . . . » 155
142. D'altra parte se noi accettiamo la seconda concezione, noi dobbiamo intendere che la volontà significa l'accettazione di un oggetto desiderato, e che la volontà agisce anche dove non vi fosse conflitto di desideri . . . . . » 155
143. Così mentre l'uso del linguaggio è incerto l'essenziale distinzione consiste tra le semplici espressioni del desiderio e l'identificazione dell'io con un oggetto desiderato . . . . . » 156
144. Rifiutarsi di chiamare questa identità « desiderio » sarebbe arbitrario, ed in questo senso desiderio e volontà non sono in conflitto . » 157
145. Ma il denominare la volontà « *il più forte desiderio* » è falsare la distinzione fra le semplici pressioni del desiderio ed il desiderio che l'io identifica con sè . . . . . » 158
146-147. La pressione del desiderio agisce sull'uomo, ma l'uomo stesso agisce nel desiderare, sia che egli agisca impulsivamente o dopo un conflitto di desideri . . . . . » 159

Volontà ed intelletto.

148. Malgrado l'unione di intelletto e desiderio, vi è una chiara distinzione fra l'uso speculativo e quello pratico dello spirito, perciò se il primo è chiamato pensiero ed il secondo volontà, questi possono essere distinti ed anche opposti . . . . . *Pag.* 161

149-150-151. Ma è un errore dire che il semplice pensiero non è volontà o che la volontà è più che il pensiero, se per pensiero si pensa l'attività speculativa in generale (perciò non è un elemento della volontà ma solo coordinato con la volontà) o una semplice oziosa contemplazione di una azione quale possibile evento futuro (il pensiero in questo senso non è il pensiero implicato nel volere) oppure il pensiero che è implicato nel volere (tale pensiero è come il desiderio comune nel volere non una parte separata del volere ma solo un aspetto) . . . . . *Pag.* 162

152. Il desiderio ed il pensiero che sono separabili dal volere e da qualunque altra cosa sono condizioni antecedenti del volere, ma non sono il desiderio ed il pensiero nel volere . . . . . » 165

153. La volontà allora non è qualche parte distinta di un uomo, separabile dall'intelletto e dal desiderio, nè una loro combinazione, è semplicemente l'uomo stesso e costituisce così la sua base d'azione . » 165

LIBRO TERZO

L'idea morale ed il progresso morale.

Cap. I. - Il bene ed il bene morale.

154. La distinzione fra volontà buona e cattiva è la base dell'etica. Essendo la forma di tutti gli atti di volontà l'identificazione dell'io con l'idea di un oggetto nel quale si trova la propria soddisfazione, la qualità morale dell'atto dipende dalla natura del suo oggetto . . *Pag.* 167

155. Significato diverso in cui queste affermazioni possono essere accettate da un utilitarista e da Kant . . . . . » 168

Piacere e desiderio.

156. Se la differenza fra gli oggetti voluti è una differenza di motivo, non vi può essere, secondo lo stretto edonismo, alcuna differenza intrinseca fra di loro; le morali qualità di un atto dipendono dai suoi effetti, e mentre queste differiscono il motivo è sempre lo stesso, cioè piacere . . . . . *Pag.* 170

157. Ma questa teoria che offende uno spirito sano trova la sua ragione in una confusione . . . . . » 171

158. Poichè sebbene in ogni desiderio si cerchi la propria soddisfazione, ed in ogni propria soddisfazione vi sia piacere, non ne segue che l'oggetto desiderato sia piacere . . . . . » 171

159-160. Non solo la propria soddisfazione implica un sacrificio di piacere

per essere buona, ma qualunque oggetto un uomo cerchi nella propria soddisfazione, sia un edonista, un santo od un uomo comune non è il piacere della propria soddisfazione quella che egli cerca *Pag.* 172

161. Infatti il piacere presuppone il desiderio diretto dell'oggetto e sebbene il desiderio dell'oggetto possa essere rinforzato dal desiderio del suo piacere, tuttavia se l'ultimo desiderio sostituisce il primo, esso tende a eliminarsi . . . . . » 173

162. Per tale confusione Mill non si accorge che, ritenendo che tale specie di piacere sia intrinsicamente più desiderabile delle altre, egli rinuncia al primo principio dell'edonismo . . . . . » 175

163. Per cui se soltanto il piacere è il definitivo o desiderabile bene, per quale ragione può qualche piacere essere considerato per la sua qualità come migliore degli altri? . . . . . » 175

164. Per il principio, secondo il Mill, che gli uomini conoscendoli entrambi, preferiscono il primo all'ultimo. Ma se il più forte desiderio è sempre il più grande piacere, questo solo dimostra che i primi sono per costoro *quantitativamente* superiori . . . . . » 176

165. Però il significato di Mill non è questo, ma che p. e. il senso di dignità è molto più essenziale alla felicità di tali uomini che non i piaceri » 177

166. Ma l'inconsistenza di questa posizione con l'edonismo non è percepita, perchè il desiderio del sentimento di dignità è confuso con il desiderio del piacere che esso reca . . . . . » 178

167. Per quanto il dire che l'oggetto desiderato è essenziale alla felicità non sia il dire che il suo desiderio è un desiderio di piacere . » 179

168. La stessa confusione si trova in altri argomenti sui quali Mill poggia la prova dell'utilitarismo . . . . . » 180

169. È soltanto così che certi desideri, sulla cui realtà egli insiste, possono essere considerati come desideri di piaceri, p. e. il desiderio disinteressato della virtù, i desideri del denaro, del potere, della fama » 181

170. Sembra perciò che l'edonismo implichi la negazione di una differenza intrinsica fra la volontà buona e la volontà cattiva, e che i principî di questa negazione non reggano alla critica . . . . . » 182

La natura intrinsica del bene morale.

171. Il bene allora essendo definito come ciò che soddisfa il desiderio, il vero bene o la volontà morale sarà quella che soddisfa un agente morale come tale . . . . . *Pag.* 183

172. Noi non possiamo dire che cosa sia questo vero bene nella sua pienezza, ma abbiamo l'idea che esso è la causa del suo progresso e noi possiamo vedere quale *direzione* esso prenda . . . . » 185

173-174. L'affermazione che esso esiste, che è presente ad una coscienza

divina, che la sua idea è la fonte del progresso e la condizione di ogni ulteriore sforzo morale si vedrà in seguito; ma in parte si può già dedurre fin d'ora, che l'attività intellettuale e morale necessariamente implica la riproduzione nell'uomo di una coscienza eterna che è il suo oggetto . . . . . *Pag.* 186

175. Essendo una riproduzione parziale, l'uomo non è semplicemente determinato da bisogni naturali, ma possiede l'idea di sè come essere che dovrebbe essere più completamente realizzato di quello che è » 187

176. Onde l'inutilità di cercare la soddisfazione in semplici piaceri od in altri fini egoistici; onde anche le differenze di bontà morale . » 188

177. Questo implica l'unione della volontà con la ragione, cioè il cercare la soddisfazione in ciò che contribuisce a realizzare una vera idea del fine . . . . . » 189

178-179. In questa definizione una certa precedenza è data alla ragione, perchè (sebbene essa sia anche la condizione del vizio) rettamente applicata ha l'iniziativa di ogni virtù; essendo il bene attualmente perseguito in moltissimi casi diverso dall'idea del vero bene o inadeguato; ed essendo questa idea il mezzo attraverso il quale l'oggetto dell'attuale ricerca si muta o si sviluppa . . . . . » 190

180. Nello stesso tempo questo linguaggio non deve implicare una irreale separazione della volontà e della ragione . . . . . » 193

Cap. II. - Caratteristiche dell'ideale morale.

A) *Il carattere generale dell'idea morale.*

181. Se la bontà morale è devozione al fine morale o ideale e se l'idea di questo fine è un principio divino di miglioramento umano, che cosa è la sua realizzazione nella volontà e nella ragione umana? Si realizza negli individui od in una società per la quale gli individui sono soltanto mezzi, o nell'umanità? . . . . . *Pag.* 194

182. Essa si realizza sempre nelle persone (personalità significa autocoscienza); infatti è soltanto perchè noi non possiamo ridurre questa coscienza che si obbiettivizza a qualche cosa altro, che noi riteniamo che un principio divino si realizzi nell'uomo . . . . . » 194

183. Ma lo sviluppo della nostra personalità dipende dalla società, e d'altra parte è così limitata da sembrare incapace di realizzare l'ideale » 195

184. Noi supponiamo che questo ideale sia realizzato nelle nazioni o nel progresso dell'umanità attraverso una società perfetta. Ma mentre è vero che l'individuo avulso dalla nazione è una astrazione, è anche vero che una nazione od uno spirito nazionale è una astrazione se non si estrinsica negli individui . . . . . » 196

185. Il progresso dell'umanità può pensarsi solo come progresso del carattere dell'individuo, e per quanto noi cerchiamo di spiegare l'imperfezione di questo progresso questo deve essere personale . *Pag.* 198
186. Malgrado tutte le difficoltà l'idea del progresso umano, che, come ogni idea di progresso, non si basa definitivamente sull'osservazione dei fatti, e non può essere da questi distrutto, implica certi presupposti: . . . . . » 199
187. *a*) Che le attitudini gradualmente realizzate nel tempo sono eternamente realizzate nella mente divina e per la mente divina . . » 200
188-189. *b*) Che il fine del progresso sia un reale perfezionamento delle facoltà che questo processo presuppone. E si ci può obbiettare che la nostra conoscenza di queste facoltà non è tale da darci un'idea del fine che esse dovrebbero raggiungere; noi possiamo rispondere che per conoscenza noi possiamo voler dire che il loro progresso non può essere un processo all'infinito, ma deve avere il suo fine nel suo stato eterno di esistenza e che nessuno stato di esistenza potrebbe rappresentare tale fine, se la possibilità auto-cosciente fosse negata o trattata come un semplice mezzo. . . . . » 201
190. D'altra parte come la società implica delle persone che considerano sè e gli altri come persone, così la realizzazione della personalità umana vuol dire realizzazione di una società . . . . . » 202
191. E per quanto questa realizzazione sembri implicare una differenza di funzioni fra i diversi membri della società, essa implica in tutti la realizzazione dell'idea di umanità, cioè la dedizione alla perfezione umana . . . . . » 203

B) *Il carattere formale della legge o ideale morale.*

192. L'idea che la buona volontà cerca di realizzare è identica nella forma con l'idea del fine realizzato nella mente eterna. Noi vediamo come questa idea diventi il mezzo attraverso il quale l'idea del fine determina lo sviluppo morale dell'uomo . . . . . *Pag.* 204
193. E cioè presentandosi a noi come bene incondizionato e fornendoci una legge incondizionata di condotta . . . . . » 205
194. Se ci si chiede che cosa è questo bene, noi possiamo solo rispondere che esso è la buona volontà e l'oggetto della buona volontà, del bene incondizionato (171-172). L'edonismo evita questo circolo ma solo perchè il suo ideale non è un ideale morale . . . . . » 206
195. Il circolo è inevitabile, perchè nell'idea di un essere il cui sviluppo è governato da un ideale della sua propria perfezione, la buona volontà appare come il fine e come il mezzo . . . . . » 207

196. Questo ideale in un essere che non ha altri impulsi, deve prendere la forma di una legge, di un imperativo categorico, ma questo determina solo l'incondizionata obbedienza a se stesso . . . *Pag.* 208
197. Esso determina in ultimo tutti i particolari diversi nel cui progresso consiste la realizzazione dell'uomo e si determina incondizionatamente contro tutti tranne qualche nuova applicazione . . . . » 209
198. Il valore pratico dell'idea di bene quale criterio sarà considerato più tardi (Libro IV); la questione presente è soltanto storica, e cioè come l'idea può realizzarsi nella formazione di particolari doveri e virtù . . . . . » 210

Cap. III. - L'ORIGINE E LO SVILUPPO DELL'IDEALE MORALE.

A) *La ragione quale base dell'idea di un bene comune.*

199. L'idea del fine o bene incondizionato è quello dell'io che si realizza. E quest'io è sociale, cioè il suo bene include anche quello degli altri che sono considerati come fine in sè . . . . . *Pag.* 211
200. Questo sociale interessamento è un fatto irriducibile e sebbene possa essere condizionato dalla simpatia fisica che non ne è un presupposto, non è da questa determinato . . . . . » 211
201. Esso implica la coscienza di sè e degli altri come persone e perciò la coscienza di un bene permanente in cui è incluso il bene degli altri » 212
202. L'idea di un bene incondizionato si esprimerà allora in qualche forma di generale esigenza sociale uguale per tutti e questo è la causa del progresso dei diritti giuridici e morali . . . . . » 213
203. In questo senso la ragione necessaria, presupposta dall'idea di un bene assoluto e comune, è la madre della legge nel senso più ampio » 214
204. Essa deve essere stata sempre viva in ogni stato primitivo, dal quale è derivato in stretto senso il nostro stato presente . . . . » 215
205. Perciò non vi è nessuna identità fra lo stato evoluto dell'uomo e lo stato in cui mancano queste caratteristiche. Che cosa sono allora i movimenti nei quali può essere analizzata questa evoluzione? . » 217

B) *L'estensione della sfera del bene comune.*

206. Anzitutto (cfr. n. 218) questo sviluppo consiste nell'estendere la sfera delle persone a cui si applica il bene comune. Il dovere che dapprima era limitato ad una sfera ristretta, si allarga in un dovere dell'uomo verso l'uomo . . . . . *Pag.* 218
207. Questo dovere è sentito dai più nobili spiriti come un dovere morale e come una obbligazione giuridica, e non può essere spiegato come una modificazione dell'egoismo . . . . . » 218

208. L'idea umanitaria non è una utopistica estensione delle obbligazioni dell'uomo, e deve, in quanto diventa parte di una morale riconosciuta, aumentare il progresso delle attitudini umane, e ciò non solo per alcuni . . . . . *Pag.* 220

209. Espressa in vari modi e specialmente dai filosofi stoici, dai giuristi romani e dai predicatori cristiani, essa è l'espressione naturale dell'originale idea di un bene comune . . . . . » 221

210. Ed ora essa ha trovato una certa estensione nella legge e nell'esigenza sociale . . . . . » 222

211. Se noi prendiamo la sua astratta espressione nella formula « *Suum cuique* » che cosa implica questa formula se non l'ideale del bene e della condotta? . . . . . » 222

212. Essa implica un raffinamento del senso di giustizia, cioè che nessuno deve cercare il bene proprio o degli altri con mezzi che impediscono il bene altrui, o calcolare il bene di diverse persone con diversi criteri . . . . . » 223

213. Il riconoscimento di questo principio da parte dell'utilitarismo nella formula « *ognuno conta per uno e non più che per uno* » è stata la causa principale della sua efficacia e della sua popolarità . . » 224

214. La formola è comunque inferiore alla massima kantiana: « *tratta l'umanità sempre come un fine* » per quanto interpretata strettamente in accordo ai principî edonistici, essa esige soltanto uguaglianza di trattamento qualora quella uguaglianza produca il più grande piacere totale . . . . . » 225

215. Questa idea di giustizia e di un dovere dell'uomo come uomo è *a priori* come un'intuizione della coscienza, ed a posteriori come un risultato del progresso sociale realizzato nelle istituzioni . . » 226

216. In quanto estende il campo del dovere a tutta l'umanità essa è opera della ragione che è implicita nelle più elementari idee di bene comune; e la sua azione immanente ha superato e utilizzato le opposizioni dell'egoismo . . . . . » 227

217. La ragione è il principio o la fine del processo, e la sua azione senza l'individuo e con lui rappresenta soltanto i diversi aspetti dell'opera di un unico identico principio . . . . . » 229

Cap. IV. - Lo sviluppo dell'ideale morale (*continuazione*).

C) *La determinazione dell'idea di bene comune.*

218. In secondo luogo il progresso morale è non solo l'allargamento del cerchio delle persone delle quali si cerca il bene comune, ma la graduale determinazione del contenuto dell'idea del bene . . *Pag.* 230

Piacere e bene comune.

219. Per la presenza della ragione nell'uomo, l'io è distinto dai desideri particolari e la loro soddisfazione è accompagnata dall'idea di qualche cosa che possa dare piena e completa soddisfazione *Pag.* 231

220. E questa idea di un bene assoluto, in relazione al quale può valutarsi il valore di un bene particolare, è implicita in ogni giudizio morale » 232

221. Si suppone, considerato che ogni desiderio è desiderio di piacere, che sia l'idea di una grandissima somma di piacere. Ma se ogni desiderio è desiderio di piacere, ne segue che una somma di piaceri non può essere desiderata perchè essa non è un piacere, e non può essere pensata nè sentita o immaginata . . . . . » 232

222. Per cui se una somma di piaceri è un dato di fatto desiderato, questo fatto dimostra solo che vi è nell'uomo un desiderio completamente diverso dal desiderio del piacere, cioè un desiderio per la soddisfazione di un io duraturo . . . . . » 234

223. Ma può il bene che soddisfa l'io essere una somma di piaceri? No, perchè il bene è infine concepito come relativamente permanente » 235

224. Se ciò nonostante molti affermano che la loro idea di questo bene è l'idea di una somma di piaceri, la ragione è che il desiderio degli oggetti che producono soddisfazione è male interpretato come desiderio di piacere, mentre la conclusione è indecisa se il bene assoluto deve essere un complesso di piaceri . . . . . » 236

225. Ed anche quando la cattiva interpretazione è rigettata e si ammette un desiderio disinteressato per il bene degli altri, si suppone sempre che sia un desiderio del loro piacere . . . . . » 237

226. Una tale concezione esige di supporre due principî coordinati di azione e di giudizio morale, cioè un ragionevole amor proprio e la benevolenza, e questo risultato può essere raggiunto solo riducendo la benevolenza all'amore proprio e dimostrando che l'oggetto dell'amore proprio non è una somma di piaceri . . . . . » 238

227. Che la seconda alternativa sia vera, si può vedere quando noi consideriamo che non si può godere una somma di piaceri, e che ogni successivo godimento di piaceri non ci fa avvicinare al bene perseguito . . . . . » 239

228. E sebbene sia vero che un uomo può pensare il suo bene o la sua felicità (non come una somma di piaceri) ma come una continua esistenza piacevole, ciò che gli uomini realmente proseguono non è questa esistenza ma un benessere che consiste nella realizzazione di un oggetto desiderato . . . . . » 240

229. Un tale ideale e permanente oggetto e probabilmente l'unico mas-

simo è il benessere di una famiglia, e questo desiderio è assolutamente diverso dal desiderio del piacere . . . . . *Pag.* 241
230. Sia o no il vero bene subito identificato con il benessere della famiglia esso deve avere avuto i due requisiti d'inspirare un interesse, e di essere permanente come l'io che deve soddisfare . » 242
231. Ed il benessere famigliare che è identificato dall'uomo con il suo proprio benessere e che sopravvive alla sua vita ha queste caratteristiche . . . . . » 243
232. Così il vero bene fu nelle sue prime forme ed è un bene sociale per cui un uomo non distingue il suo proprio bene da quello degli altri » 244
233. Anche se fosse concepito come una successione di piaceri, questo desiderio non sarebbe riducibile al desiderio di un piacere immaginato (222) e d'altra parte l'amore proprio e la benevolenza, che in questa ipotesi ognuno sarebbe diretto ai piaceri, rimarrebbero coordinate non identiche . . . . . » 245
234. Ma in realtà il bene che un uomo cerca per sè non è una successione di piaceri, ma oggetti che realizzati sono contributi permanenti ad un bene sociale, che così soddisfa l'io duraturo . . . . . » 246
235. E questo intuitivamente implica il bene permanente degli altri, cosicchè sebbene un uomo possa cercare il suo proprio piacere od il loro piacere, la sua idea di vero bene non è una idea di piacere ed in essa vi è distinzione fra me e gli altri . . . . . » 247
236. La felicità che egli cerca per loro è la stessa che egli cerca per sè, cioè la soddisfazione di un desiderio, un oggetto . . . . . » 248
237. Se egli nondimeno suppone che egli cerca i piaceri altrui, questo errore per quanto non abbia un'importanza pratica, è sempre un errore . . . . . » 249
238. E ciò apparisce se si considera: 1° se egli apprezza i piaceri egli li cercherà per gli altri soltanto per una ragione quantitativa; 2° se ciò che egli cerca per gli altri non è qualche bene permanente che non può essere trovato in esperienze di piacere . . » 250
239. Questo bene permanente può essere concepito in molte forme diverse secondo le circostanze, ma ciascuna di queste forme non consiste in piacere, ma in una realizzazione di un bene comune a me ed agli altri . . . . . » 251

La virtù come bene comune.

240. Vi è una base comune nelle più basse forme di desiderio dell'uomo che si continua nella famiglia e nelle più alte forme d'interessamento sociale, e queste provengono da quelle . . . . *Pag.* 252
241. Le prime implicano già l'idea di un bene che consiste nello svi-

luppo delle attitudini della persona, e questa idea agendo inconsciamente crea gradualmente delle istituzioni e dei modi di vita, la cui riflessione dimostra ciò che queste attitudini sono realmente *Pag.* 254

242. Nelle prime fasi di questo progresso il bene sociale può apparire concepito soltanto come materiale benessere, ma la riflessione dimostrerà che questo non era il suo unico contenuto e che il suo interessamento era realmente un interessamento alle persone capaci di un simile interessamento; cioè un interessamento alla virtù » 254

243. Nello stesso tempo è sorta tale riflessione ed un interessamento cosciente alla virtù, com'è dimostrato dalla distinzione fatta nell'antica letteratura fra il possesso di beni esterni ed i beni dello spirito . . . . . » 255

244. Il progresso di questa convinzione che il solo vero bene è di essere bene, è complementare al processo sopra descritto (206-217) per cui il solo bene che sia realmente comune è la buona volontà » 257

245. E se l'idea della comunità del bene per tutti gli uomini ha fin ora esercitato poca influenza, ciò è dovuto al fatto che noi identifichiamo troppo poco il bene con il buon carattere e troppo con le cose buone . . . . . » 257

Cap. V. - Lo sviluppo dell'ideale morale (*continuazione*).

D) *La concezione greca e quella moderna della virtù.*

246. Il progresso riguardo al criterio ed alla pratica della virtù significa il graduale riconoscimento che il vero consiste non nei beni esterni nè nelle virtù come mezzi, ma nelle virtù come fini . . . *Pag.* 258

247. Cioè il riconoscimento che il vero fine è la buona volontà la quale deve essere concepita non semplicemente come determinata dall'idea di legge morale ma come attiva nei diversi tentativi di promuovere lo sviluppo umano . . . . . » 260

248. Fra le più antiche concezioni della virtù come valore nella lotta per il bene comune emerge l'idea più completa che avevano i greci della virtù come quella che implica le più eminenti facoltà, ma la sua valutazione è sempre stata governata da un interessamento dell'uomo verso se stesso, non per ragioni esteriori . . . . . » 261

249. Ad un certo periodo di riflessione sorge uno sforzo a scoprire un'unità nelle virtù e nei vari aspetti del bene, e questo sforzo come è chiaro nel caso di Socrate e dei suoi successori (ai quali si attribuiscono le principali categorie morali) ha una grande importanza pratica . . . . . » 262

250. Per tale riflessione la ragione che ha esercitato influenza sullo sviluppo sociale, diventa conscia delle sue azioni e così produce non solo una teoria etica, ma un più alto ordine di virtù . . *Pag.* 263
251. Per cui l'idea della virtù come qualche cosa di unico e di cosciente equivale all'idea della buona volontà e della purezza di cuore » 263
252. E questo è ciò che chiedono Platone ed Aristotele quando insistono che la condizione e l'unità di tutte le virtù consiste nella cosciente direzione del volere verso il bene umano . . . . . » 264
253. Quel bene era per costoro non piacere ma l'esercizio delle virtù stesse. Sotto questo aspetto la loro definizione del bene è finale e se essi solo imperfettamente definiscono il contenuto dell'idea, ciò è dovuto principalmente alla natura della moralità in quel tempo » 265
254. Il bene fu definito, secondo l'estensione allora possibile, dal grado di realizzazione allora raggiunto in certe riconosciute virtù . . » 266
255. I filosofi sono andati oltre, ed hanno innalzato e purificato l'idea del bene spingendo gli uomini a realizzare quelle virtù che erano espressioni diverse di un unico principio . . . . . » 267
256. Così noi abbiamo ereditato dai filosofi greci il principio della moralità e la più generale applicazione di quel principio . . . . . » 268
257. Soltanto la nostra idea del fine è diventata più ampia perchè il fine è stato pienamente realizzato, e nell'applicazione della virtù, sempre identica per principio, abbiamo avuto maggiori esigenze. Ciò apparirà subito se noi esaminiamo l'idea *della forza* e *della temperanza* » 268
258-259. La *forza* sembra a prima vista aver mutato i suoi caratteri dal tempo di Aristotele. Con il riconoscimento delle facoltà umane in tutti e non più in pochi privilegiati, la forza è venuta a comprendere non solo la devozione del cittadino-soldato allo Stato, ma la devozione al servizio degli altri, di coloro che i Greci avrebbero considerato come ignobili ed inutili . . . . . » 269
260. Ma il principio di una illimitata dedizione alle più nobili cause sociali rimane identico, ed il motivo non è nè più nè meno puro . . » 271
261. La *temperanza* e la *rinuncia* furono da Aristotele limitate ai piaceri sensibili. . . . . » 272
262. Ma il principio secondo il quale questi piaceri devono essere controllati o rinunciati era identico alle nostre più ampie virtù di rinuncia anche se concepite nel modo più ascetico . . . . . » 273
263. Il motivo della *temperanza* era un interessamento a qualche cosa di più ampio e di più nobile di questi piaceri, essendo questo oggetto per i Greci lo Stato . . . . . » 274
264. Anche per noi il più nobile oggetto è lo Stato o qualche altra asso-

ciazione, ma l'esigenza di questa virtù come quella della forza è diventata molto più varia e comprensiva . . . . . *Pag.* 275

265-266. Se noi scartiamo come un errore l'idea che i piaceri in questione non devono essere respinti perchè essi non sono propriamente umani, noi troviamo che i veramente vivi principî dati da Aristotele non dànno un criterio adeguato all'ideale moderno della moralità sessuale; ma la deficienza non è in questi principî che sono i soli ed unici veri, ma nelle condizioni sociali del tempo . . . . » 276

267. Il miglioramento attuale dipende da un miglioramento delle condizioni sociali specialmente delle condizioni della donna . . . . » 278

268. Noi troviamo inoltre il campo di azione della temperanza, come è concepito da Aristotele che è più limitato di quello della rinuncia » 279

269-270. Per cui nelle più alte forme della rinuncia i piaceri a cui si rinuncia non sono quelli sensibili, ma i più alti piaceri; e tale esigenza sorge da questo affrancamento di tutti gli uomini che implica il diritto di tutti su ciascuno, necessariamente ignoto ad Aristotele » 280

271. Così di nuovo il progresso è dovuto alla più grande estensione dell'idea di bene sociale e mentre la buona volontà è la stessa per i Greci e per i moderni, essa esige ora una nuova e più ampia rinuncia . . . . . » 282

272. Si può obbiettare che questo mutamento non è un progresso ma un regresso, perchè implica una più ampia rinuncia di nobili piaceri » 283

273. Ma questa rinuncia sebbene non per sè desiderabile implica una più piena realizzazione della natura umana se è considerata nella sua realtà ed in relazione alla società come un tutto . . . . . » 284

274. La realizzazione descritta nell'ideale greco apparentemente più piena di quella raggiunta dalla rinuncia cristiana era possibile soltanto per pochi e per loro solo ad esclusione degli altri . . . . . » 285

275. Mentre il fine segnato dall'ideale moderno è comune a tutti e le attività che entrano in giuoco sono maggiori e la condizione di questo progresso sembra essere la più ampia rinuncia di piacere » 285

276. Mentre il progresso dell'uomo certamente implica un piacere corrispondente, è dubbio se esso implica un piacere maggiore di quello che produrrebbe una condizione di minor progresso, e se la perfezione dell'uomo non implichi un'ampia rinuncia di piacere possibile . . . . . » 286

277. In ogni caso si può affermare che la rinuncia produce più piacere di quello che perde, poichè essa persegue i suoi desideri più forti, nè è chiaro affatto che anche questa rinuncia aumenti la somma dei piaceri umani . . . . . » 287

278. Così la superiorità deve essere considerata come un ideale moderno non per ragioni edonistiche, ma per quelle di cui ai nn. 273-275 *Pag.* 288

279-280. Riassumendo: la concezione platonica ed aristotelica della virtù è definitiva in quanto definisce il bene come bontà, ma come ideale concreto esso era condizionato dal progresso morale del tempo e perciò necessariamente inadeguato, poichè l'idea della fratellanza umana ha delle esigenze sociali allora sconosciute . . . . . » 288

281. D'altra parte lo sviluppo sociale a cui questa idea è dovuta era in parte il risultato della concezione greca del bene come qualche cosa di universale per sè, per cui nessun bene realizza adeguatamente la bontà . . . . . » 290

282. È un'illusione supporre che i desideri dei diversi uomini, lasciati a se stessi, producano il più grande possibile piacere generale od un'unione sociale . . . . . » 291

283. Al contrario, l'interesse, il bene comune in qualcuna delle sue varie forme è necessario per produrre questo bene, per neutralizzare od utilizzare altri desideri . . . . . » 293

284. Ora il bene, così definito dai filosofi greci, era per principio un bene universale (sebbene essi non lo immaginassero così) ed ha preparata la via all'idea della fratellanza umana . . . . . » 294

285. Ed ha posto in essere il mezzo teoretico mediante il quale gli uomini influenzati dall'entusiasmo cristiano e dai risultati della conquista romana potessero concepire definitivamente la bontà come quella che si realizza fra i membri di una società universale . . . » 294

286. La virtù ideale, essendo definita come un'attività rivolta alla perfezione dell'uomo, questa perfezione stessa può essere definita come una vita di tale attività da parte di tutti . . . . . » 296

287. Nè vi è una vera contraddizione in questa tendenza che implica una rinuncia, nè si può dire che non vi sia un elemento del bene definitivo, ma solo uno sforzo di raggiungere questo bene . . . » 297

288. Poichè sebbene la perfezione dell'uomo significhi la realizzazione di attività umane quale noi non possiamo immaginare, essa deve sempre trovare il suo principio nella stessa buona volontà che si manifesta in ogni sforzo verso tale perfezione . . . . . » 298

289-290. Si può tuttavia obbiettare che la nostra definizione della virtù non comprende l'eccellenza artistica e scientifica e perciò non spiega il loro valore, e che non ci aiuta a decidere ciò che deve essere fatto, se noi dobbiamo fare ciò. Noi ritorneremo su questa seconda obbiezione . . . . . » 299

LIBRO QUARTO.

L'applicazione della filosofia morale alla condotta.

Cap. I. - Il valore pratico dell'ideale morale.

291. La domanda: *deve un'azione essere compiuta?* può riferirsi ai suoi effetti ed al suo motivo. L'ultima questione è la più ampia in quanto comprende la prima . . . . . *Pag.* 303

292. La risposta ad entrambe deve essere regolata da un unico ed identico principio. Secondo l'utilitarismo, le relazioni col piacere devono essere il criterio per valutare l'effetto ed il motivo, ma la bontà dell'atto dipende solo dagli effetti . . . . . » 304

293. Secondo la nostra teoria, l'atto non può essere completamente buono se il motivo non è buono, ma noi possiamo stimare l'atto indipendentemente dal motivo, e ciò quando (come avviene per le azioni degli altri) il motivo è sconosciuto . . . . . » 305

294. Così questa teoria differisce dall'utilitarismo nell'affermare che l'effetto per essere valutato non deve contribuire al piacere, ma alla perfezione dell'uomo, che questo effetto per sè non può rendere l'atto assolutamente buono . . . . . » 306

295. Invero per la nostra imperfetta conoscenza noi vediamo che in ogni caso il carattere degli effetti realmente e veramente rappresentano quello del motivo . . . . . » 307

296. Ma poichè per ragioni pratiche la ricerca del motivo è ristretta agli atti del nostro passato e del nostro futuro, la domanda consiste nel chiederci: può una tale ricerca darci una più vera conoscenza di ciò che noi dobbiamo fare od una migliore disposizione a farlo? » 309

297-298. L'abitudine di tale ricerca è la coscienziosità, e ammettendo che il sacrificio non abbia bisogno di questa abitudine e che in un senso un uomo possa essere più che coscienzioso, rimane il fatto che la comparazione della nostra azione con un ideale di bontà è la molla del progresso morale sia sociale che individuale . . » 310

299. Perciò vi è una reale identità fra tale auto-analisi per quanto riguarda i motivi ed il paragone che fa il riformatore di ciò che è l'attuale ideale con quello sociale, essendo l'ideale sociale del riformatore nello stesso tempo l'idea che egli ne ha in quanto promotore . » 311

300. Ma si può obbiettare: l'effetto in questo caso è una nuova specie di azione mentre gli atti dell'uomo coscienzioso probabilmente non differiscono esternamente da quello del comune buon cittadino » 313

301. L'altra affermazione non è comunque interamente vera, poichè la moralità convenzionale essendo l'opera della attività passata di una coscienza ideale, non produrrà il suo massimo risultato che per gli spiriti simili che l'hanno prodotta . . . . . *Pag.* 313
302. Indipendentemente da ciò un tale spirito (diverso dallo zelo per le riforme sociali) ha un valore intrinseco che permarrebbe anche se il fine umano fosse pienamente realizzato per quanto sia possibile per esseri finiti . . . . . » 314
303. E nelle presenti condizioni la differenza fra il riformatore sociale ed il santo non è di volontà o di principio, ma di circostanze e di gusti . . . . . » 315
304. Ma se la consapevolezza ha un così intrinseco valore, possiamo noi ancora dire che questa ricerca sui veri motivi di una persona può (n. 296) dare una più vera conoscenza di ciò che noi dobbiamo fare ed una migliore disposizione a farlo? . . . . . » 316
305. È evidente che la semplice onestà in tale ricerca non assicura un corretto giudizio sugli effetti che, se gli effetti sono cattivi, lo stato d'animo o motivo da cui l'atto procede non può essere idealmente buono . . . . . » 317
306. Ma la funzione della coscienza non è quella di stimare il preciso valore di un atto (che è strettamente parlando impossibile per noi) ma di mantenere l'aspirazione morale e questo può farsi senza la snervante ricerca sulle conseguenze della condotta . . . . . » 318
307. E così la consapevolezza, sebbene non ci dica ciò che si deve fare, suppone la ricerca di nuove norme ed impone di agire in conseguenza . . . . . » 319
308. L'ideale per lo spirito cosciente non è una semplice definizione, ma un'idea attiva che si applica costantemente a nuove circostanze . » 320
309. E così è la creatrice della moralità attuale e nelle sue diverse forme la condizione di ogni ulteriore progresso . . . . . » 322

Cap. II. - Il volere pratico di una teoria dell'ideale morale.

310. Siccome la presenza dell'ideale morale nel carattere è sempre priva di incertezze, noi ci chiediamo come può una filosofia, cioè una teoria dell'ideale morale rendere un servizio in tali casi . *Pag.* 323
311. Può rendere un servizio soltanto negativo liberandoci dalle incertezze che derivano dal conflitto di norme o istituzioni che si crede abbiano una autorità assoluta, od opponendosi a teorie morali inadeguate che possono formare un pretesto alla ribellione dei nobili spiriti » 324
312. I danni che sorgono da teorie inadeguate, dal carattere necessaria-

mente parziale che ogni teoria ha in ogni tempo, possono solo essere eliminati dall'ulteriore sviluppo della filosofia stessa . *Pag.* 325

313-314. Non è il compito della filosofia stessa dare una direzione per i doveri ordinari che formano la guida della moralità, o rimuovere le incertezze riguardanti le esatte circostanze o gli effetti dell'azione o dovute in realtà ad un celato motivo egoistico . . . . . » 326

315. Ma dove, come nel caso di Jeannie Deans, l'incertezza è dovuta ad un conflitto fra la coscienza ed un reale nobile impulso noi possiamo chiederci se la nostra teoria del bene può essere di aiuto » 328

316. Ciò non sarebbe se le esigenze in conflitto fossero descritte astrattamente, ma in un caso particolare il filosofo può dire se l'impulso buono non implichi una diminuzione di un più nobile ma più penoso bene . . . . . » 329

317. Realmente comunque in un tale caso il giudizio del filosofo come di chiunque altro consiste in una applicazione più intuitiva dell'ideale, e la filosofia può solo essere utile nel preparare tali circostanze sostenendo l'ideale attraverso una spiegazione delle forme possibili in cui le idee pratiche si esprimono, o che solo ci determinano in un caso concreto . . . . . » 330

318. Tali forme devono essere teoricamente inadeguate alla realtà spirituale e perciò facilmente si suppone che non rappresentino una realtà spirituale . . . . . » 331

319-320. Contro questo semplice scetticismo quando attacca queste creazioni dell'immaginazione religiosa che sono eticamente adeguate, la filosofia ha un'opera teoretica da compiere che produce un risultato pratico prevenendo il dubbio che può sorgere in un dato momento se l'esigenza della coscienza, che si manifesta in una forma immaginativa, non è un'illusione . . . . . » 332

321. Vi rimangono i casi di vera incertezza di coscienza in cui uguali autorità sembrano venire in conflitto e la coscienza divisa contro se stessa » 334

322. In tali casi la filosofia può preparare lo spirito dimostrando come opposti casi di coscienza sebbene entrambi prodotti dall'idea di un bene incondizionato, non sono di necessità incondizionatamente validi . . . . . » 335

323. Il contenuto dell'obbligazione che essi affermano è unito all'immaginazione di qualche autorità che l'impone; mentre in via di fatto nessuna autorità esterna può imporre un dovere . . . . . » 336

324. Così sebbene non vi sia più che un solo dovere, in date circostanze vi può essere un conflitto di esigenze di diverse autorità, entrambe considerate come assolute . . . . . » 337

325-326. In tali casi non è certamente semplice per la filosofia il distrug-

gere la riverenza degli uomini per queste autorità dimostrando che esse sono esterne, ma è più facile dimostrare che i loro comandi sono interpretati e determinati dall'idea di un bene assoluto, di cui essi sono espressioni parziali . . . . . *Pag.* 338

327. Questo pratico servizio sarà meglio ottenuto se la filosofia si limita alla sua teoretica e propria funzione di intendere il fine o l'ideale e la sua relazione con le autorità esteriori e con la coscienza . » 340

328. Tale finalità per ottenere uno scopo pratico presuppone una buona moralità convenzionale . . . . . » 341

Cap. III. - IL VALORE CRITICO DI UNA FILOSOFIA MORALE EDONISTICA.

329. La teoria morale che ha reso il maggiore servizio all'Europa moderna è l'utilitarismo . . . . . *Pag.* 342

330. Le obbiezioni al suo appello alla convenienza sono in generale infondate, e sebbene un tale appello possa coprire un motivo egoistico od essere superficiale, questo è solo vero degli appelli al principio » 343

331-332. La sana influenza dell'utilitarismo è derivata dal fatto che esso ha allargato in modo imparziale la sfera della possibilità di fare il bene, non dal fatto che abbia stimolato quel desiderio, nè dalla sua definizione del bene come piacere. Poichè nei casi dove ha ottenuto un risultato, la questione importante è stata non sulla natura del bene definitivo ma sul numero delle persone di cui deve cercarsi il bene . . . . . » 344

333. Nello stesso tempo la questione sorge se questa definizione del bene, logicamente considerato, non distrugga il valore pratico dell'utilitarismo e non nuoccia . . . . . » 346

334. Probabilmente la maggior parte degli utilitaristi anche se strettamente edonisti, non ammetterebbe che la condotta privata sia o debba essere abitualmente diretta da un calcolo delle conseguenze piacevoli . . . . . » 347

335. D'altra parte un tale calcolo è diventato molto più comune ed è inteso direttamente come la guida della vita . . . . . » 349

336. Rigettando l'idea che l'edonismo in qualche modo direttamente promuove l'immoralità, la nostra domanda sarà se esso non crei impedimenti speculativi al progresso morale . . . . . » 350

337. La sua prevalenza può essere attribuita (indipendentemente dall'errore teorico) alla necessaria indeterminatezza dell'idea di bene come perfezione umana ed all'apparente chiarezza della sua definizione di piacere . . . . . » 350

338. Ma in realtà mentre tale teoria può bastare per i casi comuni dove

non è necessaria nessuna teoria, negli altri pochi casi l'edonismo intrinsecamente non serve . . . . . *Pag.* 352
339. Se per esempio un uomo pensa di agire contro le inclinazioni e contro l'aspettazione sociale per aumentare il complesso del suo piacere, come può egli essere sicuro di questo risultato? . . . . . » 353
340. Ognuno che si pone una tale domanda deve affrontare una preliminare difficoltà. Poichè se l'azione deve seguire il desiderio più forte, e questo è necessariamente ciò che sembra il più grande piacere, ne segue che l'aggregato dei piaceri in ogni tempo goduti deve essere più grande di quello che sarebbe stato ottenuto per quel dato tempo dall'azione . . . . . » 354
341-342. Ma se è così, noi non possiamo dire che un uomo doveva aver agito come non agì. Ed anche non possiamo dire che una diversa azione, se è stata possibile, abbia prodotto più piacere al suo autore; un tale giudizio non può essere generalizzato ed ogni previsione del genere sarà soggetta ad un infinito numero di eccezioni dovute al carattere o a circostanze individuali . . . . . » 355
343-344. Se si afferma che un'azione, se generalmente perseguita tende a diminuire il piacere, queste affermazioni non hanno nessuna portata sulla questione se così perseguita qui ed ora diminuirà il piacere dell'agente; e considerando l'insieme del piacere umano sembri impossibile decidere sul singolo caso, se il piacere sarà diminuito od aumentato dall'atto . . . . . » 357
345. Nè può il riformatore sperare che dalla sua fatica e dal suo sacrificio la somma del piacere necessariamente ottenuto nel futuro sia maggiore di quello ora ottenuto, perchè sebbene egli possa sperare che tale incremento si verifichi, non può logicamente supporre che egli abbia questa iniziativa . . . . . » 358
346. Perchè come può spiegare il dovere quando non si agisce che sotto la molla del desiderio del piacere o dell'avversione al dolore? » 360
347-348. Un dovere deve significare in ultima analisi un atto che piace agli altri, il cui piacere può produrre risultati piacevoli all'agente, e la coscienza deve essere spiegata come il risultato dell'associazione e dell'eredità . . . . . » 361
349-350. Con questa teoria noi possiamo eliminare alcune delle incertezze sopra discusse; ma rimane sempre (come un esempio dimostrerà) la difficoltà di spiegare l'iniziativa morale dell'individuo ed il pericolo d'indebolirla . . . . . » 363
351. E questo danno può diventare reale se il criterio edonistico venga ad essere usato più ampiamente di quello che non fu, come i *leaders* dell'utilitarismo dànno una più elevata interpretazione della loro teoria in relazione ai grandi schemi di riforma sociale . . » 367

Cap. IV. - Il valore pratico dell'utilitarismo comparato con quello della teoria del bene come umana perfezione.

352. La teoria del bene come umana perfezione rende ragione dell'iniziativa morale, ma può dare una guida alla direzione che l'iniziativa deve prendere? Può oltre stimolare la coscienza, aiutare a decidere se una nuova azione (n. 334) sarà più adeguata al fine umano? *Pag.* 368

353. Sebbene non possiamo fornire una positiva o dettagliata concezione di ciò che sia l'umana perfezione, non vi è nessuna difficoltà in questa fase del progresso umano a concepire un'idea di uno stato più vicino alla perfezione di quello attuale . . . . . » 370

354. Qui sebbene l'idea di perfezione umana non possa autorizzarci a calcolare gli effetti di ogni istituto o di ogni azione, essa supplisce una misura del valore di questi effetti nella loro relazione alla produzione dell'eccellenza personale . . . . . » 371

355. A ciò si può obbiettare che nella maggior parte dei casi un utilitarista accetterebbe questo criterio (sebbene non come definitivo) e che in pochi casi rimanenti esso non è di nessuna utilità . . » 373

356. La prima parte dell'obbiezione può essere nel complesso ammessa se la teoria utilitaria è separata da quella edonistica dei motivi, ed afferma solo che il definitivo bene è la più grande somma di piaceri per tutti gli esseri umani o senzienti. Che cosa può allora dirsi in favore di una tale teoria? . . . . . » 374

Il bene come massimo piacere.

357. Se l'idea che il solo possibile motivo è il piacere viene abbandonata ed è ammesso che nelle azioni più considerate il motivo non è piacere, perchè il definitivo bene o criterio è chiamato piacere? *Pag.* 375

358. Probabilmente perchè si suppone che questo criterio sia definitivo ed intelligibile dal momento che ognuno conosce che è il piacere, ed in un certo senso paragona una più larga somma di piaceri con una minore ed una più larga sfera di esseri umani o senzienti con una minore . . . . . » 376

359. Ma il sommo bene secondo la teoria è la più grande somma di piaceri. Questa strettamente considerata è una frase senza significato e non può essere usata come un criterio per approvare e disapprovare i motivi e le azioni . . . . . » 377

360. Dobbiamo noi supporre allora che il sommo bene considerato dalla teoria sia uno stato di generale piacevole esistenza? . . . . » 378

361. Una tale concezione, sebbene non errata, sarebbe meno definitiva della nostra che non definisce il sommo bene come la sola ed indeterminata qualità del piacere . . . . . *Pag.* 379
362. Piuttosto mentre tale guida pratica, che questo criterio sembra darci, dipende dall'affermare che la moralità convenzionale deve essere seguìta, quella moralità deve la sua esistenza a sforzi non convenzionali, e come potrebbe il criterio avere indirizzato gli uomini verso questi sforzi? . . . . . » 380
363. D'altra parte la concezione del bene come umana perfezione ci aiuta ad interpretare questa moralità convenzionale e così a vedere quale sia la direzione verso la quale qualche volta possiamo superarla » 381

La concezione del bene definitivo di Mr. Sidgwick.

364. Secondo la nostra teoria la perfezione umana identificata con il bene definitivo è uno stato di coscienza desiderabile, non semplicemente uno stato di piacere, ed il piacere è qualche cosa di anticipato alla realizzazione del fine desiderato, sebbene non sia il fine desiderato . . . . . *Pag.* 382
365. Secondo la teoria di Sigdwick d'altra parte la coscienza che desidera è la stessa cosa del piacere, e questo edonismo universale (che differisce dal vecchio utilitarismo) sembra affermare il principio che il bene definitivo è la coscienza piacevole od il piacere, ed in definitiva piacere universale . . . . . » 384
366. Ma la parola *desiderabile* quando è diversa dalla parola *desiderato* sembra essere equivalente all'altra frase « *essere desiderato in modo ragionevole* » e se è così, si viene ad ammettere che la ragione riterrà come vero bene quella specie di coscienza che è ragionevole cercare . . . . . » 385
367. E questo circolo vizioso è vero solo quanto esprime il fatto che, come la ragione dà l'idea del fine, quel fine deve in ogni caso qualche cosa che soddisfa la ragione . . . . . » 386
368. La tautologia è evitata se il fine è definito come piacere di tutti gli esseri senzienti, ma allora dove è il principio per pensare che questo fine soddisfa la ragione? . . . . . » 387
369. Il piacere è definito come « *desiderabile coscienza* » ma il fine che un essere ragionevole cerca per sè, se desiderabile (non desiderata) coscienza, non può essere piacere . . . . . » 389
370. E come abbiamo visto, lo spirito razionale nel cercare un fine deve cercarlo come sua propria realizzazione, e ciò vuol dire che esso deve anche cercare una simile realizzazione della personalità di altri » 390

371. La perfezione dell'uomo allora, o bene definitivo, consisterà in una desiderabile vita cosciente piacevole, ma non perseguita come piacere . . . . . *Pag.* 391
372. Noi ritorniamo a paragonare le teorie come possibili norme nei casi eccezionali dove la filosofia può essere chiamata in causa . . » 392
373. In questi casi appare evidente che l'edonismo universale non dà una risposta e lascia così nell'imbarazzo se chiediamo se si deve discutere del costume . . . . . » 393
374. Se per ipotesi ci viene meno il criterio edonistico, supposto sia rappresentato dalla moralità convenzionale, come possono gli effetti dell'azione essere stimati secondo un criterio di piacere universale? » 393
375. In realtà bisogna sempre ricorrere a qualche ideale di perfezione umana. Può questo allora servire come guida? . . . . . » 394
376-377. Si può infine dire che la perdita di piacere che consiste nell'allontanarsi dal costume sia moralmente indifferente, mentre la volontà così esercitata non è solo un mezzo per l'ulteriore bene, ma essa stessa una realizzazione del bene, per cui l'ulteriore bene che richiede un sacrificio è un miglioramento dell'uomo identico per principio a quello che è compreso nel sacrificio . . . . . » 395
378. Per l'edonismo universale vi deve essere una presunzione contro il sacrificio; poichè esso implica sempre la perdita di certo piacere presente per un incerto guadagno di piacere futuro . . . . » 398
379. Per l'altra teoria la presunzione è in favore del sacrificio e nel caso particolare il criterio sebbene non per sè decisivo, è più definito e piacevole ad applicarsi . . . . . » 399
380-381. Per cui è più difficile dire se una determinata azione aumenti il piacere universale — essendo tutti gli altri effetti desiderabili solo come mezzi — di quello che sia il dire se essa azione promuoverà l'eccellenza umana, essendo questa concepita come un bene comune; ed il modo in cui l'individuo può meglio contribuirvi dipende dalle circostanze e dalla sua speciale attitudine . . » 400
382. La nostra conclusione è che in qualche caso, dove si deve applicare la filosofia alla vita, la teoria del bene come un fine a sè è più accettabile e meno dannosa dell'edonismo universale . . . » 402

6092